

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA



TESIS DOCTORAL

Polémica religiosa de Lucrecio

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Juan de Dios Cascajero Garcés

DIRECTOR:

José María Blázquez

Madrid, 2015

Juan de Dios Cascajero Garcés

TP
1980

087



* 5 3 0 9 8 5 3 4 7 4 *

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

X-49-039340-2

POLEMICA RELIGIOSA DE LUCRECIO



ARCHIVO

Departamento de Historia Antigua
Facultad de Geografía e Historia
Universidad Complutense de Madrid
1980



BIBLIOTECA

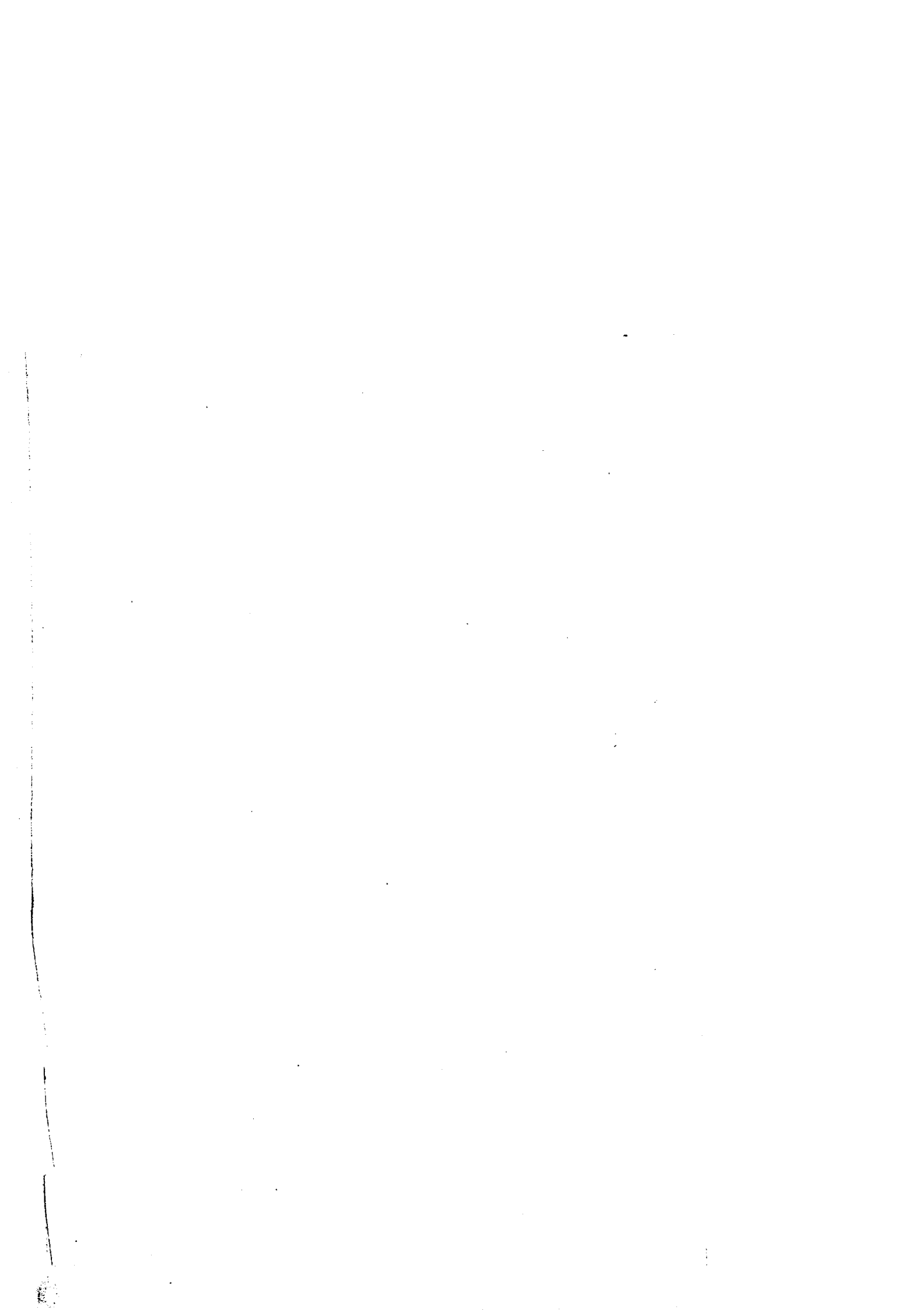
© Juan de Dios Cascajero Garcés
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 Madrid-8
Madrid, 1980
Xerox 9200 XB 480
Depósito Legal: M- 18727-1980

POLEMICA RELIGIOSA DE LUCRECIO

Tesis para aspirar al grado de doctor presentada por
D. Juan de Dios Cascajero Garcés, realizada bajo la
dirección del Catedrático Dr. D. José María Blázquez

FACULTAD DE GEOGRAFIA E HISTORIA
SECCION DE HISTORIA ANTIGUA
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE. Madrid.

Madrid, Abril de 1979



INTRODUCCION

La crisis social del mundo romano, consecuencia de las profundas mutaciones generales de la época precedente, genera, en el siglo I antes de nuestra era, un paroxismo, en cuyas convulsiones se debatió penosamente el final de la era republicana. En la lucha política, suscitada por los desequilibrios económicos, las diferencias sociales y los privilegios políticos, el enfrentamiento entre optimates y populares, sin comprender la totalidad de inquietudes e intereses de toda la población y asumiendo la forma de un choque en su cumbre, representa uno de los aspectos más interesantes de este período.

La oligarquía senatorial, ante la amenaza que para sus sólidas posiciones suponía la génesis, desarrollo y afianzamiento de nuevas relaciones sociales y de poder, logró unir a su poderío económico y monopolio político una toma de conciencia más acusada de su propia identidad histórica. A su intento de apropiación exclusiva de los símbolos e ideas indiscutibles por el orden de valores de la época, supo añadir una vasta cobertura ideológica destinada a la legitimación de su saneado status y a la justificación de los procedimientos adecuados a la consecución de sus intereses.

Frente a ellos, el movimiento de los populares, diezmados por contradicciones intrínsecas endémicas, derivadas de la imposibilidad de armonizar los intereses opuestos de sus heterogéneas bases sociales, sólo fué capaz de procurarse medidas económicas y políticas concretas, que con tenaz insistencia fueron propugnadas por sus líderes y, con el celo correspondiente, combatidas por sus adversarios. Sólo la urgencia del momento les impulsó a disputar la propiedad de algunos recursos ideológicos de validez inmediata, ordenados no tanto a

la legitimación de sus propias opciones cuanto a la negación de la validez de las contrarias, pero sin llegar a elaborar un cuerpo doctrinal coherente que oponer a la solidez del pensamiento optimato.

En el enfrentamiento político e ideológico la religión, cuya interrelación con la política en el mundo romano es un fenómeno universalmente aceptado, se ofreció como recurso válido para los bandos contendientes y a ella se dirigieron éstos en petición de ayuda solicitándola tanto los fundamentos de la obligatoriedad política como el logro de voluntades cívicas sumisas ante una política y unos dirigentes avalados por la divinidad.

La irrupción del epicureismo en el mundo ideológico romano supuso una alteración en el juego de fuerzas que, desde las alturas de las mentes privilegiadas, presiden las tensiones sociales y políticas, e incluso, los encuentros armados en las calles de Roma. Lucrecio, máximo exponente del epicureismo romano y cuya única obra conocida, el DE RERUM NATURA, es un poema en seis libros, que siguen de cerca la doctrina epicúrea, sobrepasa, de esta forma, las posibilidades de la simple interpretación poética o filosófica. Su impacto en el mundo ideológico le concede derecho pleno a un Tratamiento propiamente histórico que debe poner de relieve su concienzudo y sistemático desenmascaramiento de la cobertura optimato, su tenaz oposición a las opciones legitimistas del imperialismo romano y las serias admoniciones lanzadas contra alguno de los procederes de los populares. Su obra, cubierta con la vestimenta doctrinal epicúrea y adornada con el encanto de las musas, no es, en esencia, sino la concreción de la respuesta que un hombre, eso sí, libre, ciudadano y cultivado, ofrece a los estímulos de una época atormentada. La teoría filosófica presta amparo científico a la postura vital de un espíritu angustiado por unos tiempos de hierro y de sangre, traduciendo en su empeño los generalizados deseos de paz y sosiego, mien-

tras señala con dedo firme a los responsables de las calamidades físicas y psíquicas que hacían imposible la convivencia.

Teniendo en cuenta el papel de la afectividad como fuerza energética que mueve las conductas y considerando que los aspectos cognoscitivos sólo se refieren a las estructuras, se ha partido de un exámen de las condiciones históricas generales que presiden la formación de los intereses y actitudes vitales de los distintos grupos sociales, en la convicción de que, a través del carácter social, influyeron decisivamente en la configuración de los diversos expedientes ideológicos. En tanto que la necesidad de ceñir el tema ha aconsejado reducir el exámen de las posturas filosóficas y religiosas a su relación, probada o posible, con la lucha establecida entre los dos grupos citados, como representantes de las dos alternativas de poder de la tardía República.

La especial atención prestada a la interpretación de los escasos datos biográficos del autor no suponen una concesión a la curiosidad por lo anecdótico ni una recaída en el afán por recorrer los senderos de investigación filológica. Independientemente del valor intrínseco que tales datos puedan encerrar, su detenido exámen es la traducción de la convicción sentida de considerar la personalidad como elemento fundamental en la comprensión de la conducta. Puesto que en torno a Lucrecio se cernía el estigma de su supuesta locura, su estudio ofrecía especial interés para valorar la relación de magnitud establecida entre el medio estimulante, la concreción de su respuesta, es decir, la coherencia de su conducta.

Por último, teniendo en cuenta que el poema no es sólo la expresión elemental de un sentimiento primario de repulsa, sino

también la amplia y sólida construcción filosófica que la cubre, ha sido preciso atender, junto al análisis lógico de su contenido, los dos polos de pensamiento que mantuvieron en tensión permanente la mente de Lucrecio: En un extremo, como enemigo a batir, el mundo ideológico romano, otorgando especial relieve a la compleja y poderosa visión ciceroniana; en el otro, la fuente de la que, esencialmente, obtiene recursos para derribar a sus oponentes, Epicuro, buscando en la significatividad de sus diferencias, no la grandeza o miseria de unas capacidades intelectuales, sino las actitudes mentales que traducen, tanto en sus exponentes directos, como en aquellos grupos, cuyos intereses representaban.

7

PRIMERA PARTE

ESTIMULOS DE LUCRECIO

Capítulo I. Síntesis cronológica

Año de Roma	Año Olímpico	Año de Cristo	Edad de Lucrecio
Ab U.C. 616	Ad Ol. 160/3	134 a. C.	

Publio Escipión Emiliano se traslada a Hispania. Le acompañan Mario, Tiberio Graco, Cayo Memmio, el poeta Lucilio, Publio Rutilio, Sempronio Aselion y el historiador Polibio. Comienza el cerco de Numancia.

Ab U.C. 617	Ad Ol. 160/4	133 a. C.
-------------	--------------	-----------

Tribunado de Tiberio Sempronio Graco. Legislación agraria. Conquista de Numancia. Momentánea pacificación de la Península Ibérica. Roma hereda el reino de los Atálidas de Pérgamo. Institución de la provincia de Asia.

Ab U.C. 618	Ad Ol. 161/1	132 a. C.
-------------	--------------	-----------

Tiberio Graco se presenta de nuevo al Tribunado con su plataforma democrática. Asesinato de Tiberio y represión senatorial contra los gracquianos. Rebelión de Aristónico en Pérgamo. Por esa época florece la obra de Historia Universal de Agatárquides de Cnido.

Ab U.C. 621	Ad Ol. 161/4	129 a. C.
-------------	--------------	-----------

Florece el académico Clitónacos (muerto hacia 110) y el físico Therón de Alejandría, investigador de la mecánica aérea y la teoría del calor. Comienzo del estoicismo medio con Panecio de Rodas.

Muerte, en extrañas circunstancias, de Escipión Emiliano.

Ab U.C. 625 Ad Ol. 162/4 125 a. C.

Conquista y destrucción de Fregellas, sublevada contra Roma. De 125 a 120 conquista de la Galia meridional, que se convierte en la provincia de Gallia Narbonensis.

Ab U.C. 626 Ad Ol. 163/1 124 a. C.

Del 124 al 76, reinado de Mitridates II, el Grande, de Partia.

Ab U.C. 627-628 Ad. Ol. 163/2-163/3 123 a. C. ~ 122

Tribunados consecutivos de Cayo Graco. En medio de gran agitación, comienza su legislación antioligárquica: Lex agraria, lex frumentaria, lex iudiciaria, lex militaris, lex de viis muniendis, lex de provinciis consularibus, lex de provincia Asia, lex de provinciis deducendis. Proyecto de ley de extensión de ciudadanía a los itálos. Lex Livia. Establecimiento de la colonia militar Aquae Sextiae.

Ab U.C. 629 Ad Ol. 163/4 121 a. C.

El Cónsul Lucio Opimio recibe el consejo senatorial para terminar con la agitación popular en Roma. Asesinato de Cayo Graco y de sus partidarios. Restablecimiento del poder del Senado y represión contra los gracquianos. Comienzo de medidas contra la legislación agraria.

Ab U.C. 630 Ad Ol. 164/1 120 a. C.

Florece el gramático y estoico Dionisio Tracio.

Ab U.C. 641 Ad Ol. 166/4 113 a.C.

Aparición de los cimbrios, que invaden la Galia Narbonense. Derrota romana en Noreya. Los helvecios celtas evacúan la Alemania del Sur y ocupan la actual Suiza.

Ab U.C. 643 Ad Ol. 167/2 111 a. C.

Lex Thoria de sentido democrático en torno al sistema de votación en los comicios, siguiendo las huellas de ley electoral mariana del 119. De 111 a 105, guerra de Yugurta.

Ab U.C. 644 Ad Ol. 167/3 110 a.C.

Procesos en Roma por sobornos yugurtinos. Florece el epicúreo Zenón de Sidón, uno de los maestros de Cicerón. De 111 al 63, Mitrídates Eupáter del Ponto.

Ab U.C. 647 Ad Ol. 168/2 107 a. C.

Cayo Mario, como cónsul, va a Africa, sustituyendo a Metelo, el Numídico, en su lucha contra Yugurta. Le acompaña Sila como cuestor. Tensión en Roma entre optimates y populares. De 109 a 94, levantamiento de lusitanos, que, por último, domina el procónsul Publio Licinio Craso.

A partir del 107, Mitrídates, en relación con Ni-

comedes de Bitinia, conquista Paflagonia, Galacia y Capadocia, pero las vuelve a perder por imposición romana.

Ab U.C. 648 Ad Ol. 168/3 106 a.C.

Cónsules Cayo Atilio Serrano y Quinto Servilio Cepión. Lex Servilia, por la que el senado recupera el tribunal de concussio. Nacen Cicerón y Pompeyo.

Ab U.C. 649 Ad Ol. 168/4 105 a. C.

Fin de Guerra de Yugurta. De 105 a 102 los cimbrios en Hispania, donde son derrotados por los celtíberos, lo que no había logrado el pretor Fulvio.

Ab U.C. 650-654 Ad Ol. 169/1-170/1 104-100 a. C.

Consulados de Mario. Reforma del ejército. Sublevaciones de esclavos en Sicilia. En 104, Sila y Sertorio, acompañan a Mario en su campaña. Leyes antioligárquicas, lex Servilia repetundarum y lex Servilia iudiciaria.

Ab U.C. 651 Ad Ol. 169/2 103 a. C.

Cónsules, Cayo Mario (III) y Cayo Flavio Cimbrio. Nace Quinto Cicerón, hermano de Marco Tulio. Pretor, Lucio Licinia Lúculo. El Tribuno Lucio Apuleyo Saturnino consigue que se apruebe su lex Apuleia agraria, para entregar tierras a los veteranos de Mario, y la lex Apuleia de Maiestate.

Ab U.C. 652 Ad Ol. 169/2 102 a.C.

Cónsules, Cayo Mario (IV) y Quinto Lutacio Cátulo. Mario derrota a los teutones en Aquae Sextiae. Muerte del satírico C. Lucilio, nacido hacia el 180. Marco Mario funda la ciudad de Colenda para los celtíberos que participan en la guerra contra los lusitanos.

Ab U.C. 653 Ad Ol. 169/4 101 a. C.

Cónsules, Cayo Mario (V) y Mario Aguilio. Mario vence a Teutones en Vercelles. Florece el trágico romano Accio y la Geografía del Mediterráneo de Artemidoro de Efeso.

Ab U.C. 654 Ad Ol. 170/1 100 a.C.

Con Cayo Mario como cónsul (VI), legislación popular del tribuno Lucio Apuleyo Saturnino. Lex Apuleia Agraria, proyecto de concesión de ciudadanía a los itálos, que habían servido en las filas de Mario. Graves tensiones sociales en Roma. El senado pronuncia el senatus consultum ultimum y encarga a Mario su cumplimiento. Represión contra populares. Saturnino y Glaucia, muertos. Posidonio visita Hispania. De 100 a 55 florece la obra histórica, filosófica, física del estoico místico Posidonio de Rodas. Nace Cayo Julio César.

Ab U.C. 655 Ad Ol. 170/2 99 a. C.

. Levantamiento de los celtíberos.

Ab U.C. 656 Ad Ol. 170/3 98 a. C. 1 (De Lucrecio)

El cónsul T. Didio, acompañado de Sertorio, como

Tribuno militar se traslada a Hispania para combatir a celtíberos. Nace Lucrecio en lugar desconocido de la Península Itálica.

Ab U.C. 658 Ad. Ol. 171/1 96 a. C. 3 de Lucrecio

Aplón, hijo de Ptolomeo VIII lega la Cirenaica a Roma.

Ab U.C. 660 Ad Ol. 171/3 94 a. C. 5 de Lucr.

Didio contra celtíberos y vacceos. Toma de Colenda, tras 9 meses de asedio. Termina levantamiento de celtíberos y lusitanos.

Ab U.C. 661 Ad Ol. 171/4 93 a. C. 6 de Lucr.

Tigranes de Armenia conquista Capadocia. El pretor Nasica reprime un nuevo levantamiento en la Península Ibérica.

Ab U.C. 662 Ad Ol. 172/1 92 a. C. 7 de Lucr.

C. Valerio Flaco manda pasar a cuchillo a veinte mil hispanos. Primer contacto entre partos y romanos. Ofrecimiento de amistad del rey Arsaces.

Ab U.C. 663 Ad Ol. 172/2 91 a. C. 8 de Lucr.

Cónsules, Lucio Marcio Filipo y Sexto Julio César. Compleja acción legislativa del tribuno Marco Livio Druso. Asesinato de Livio Druso. Rebelión de italos. Guerra social del 91 al 89 bajo los jefes italos, Quinto Pompidio Silón, Cayo Yuclacidio, Cayo Papio Mutilio y Cayo Poncio de Telesia. Cicerón toma la toga viril. Muere el orador Lici-

nio Craso.

Ab U.C. 664 Ad Ol. 172/3 90 a. C. 9 de Lucr.

Cónsules, Lucio Julio César y Publio Rutilio Lupo.
Lex Iulia. Condena de Publio Rutilio Rufo, por un tribunal de caballeros.
Toma proporciones enormes la guerra social. Del 90 al 40, actividad del
médico Asclepiades.

Ab U.C. 665 Ad Ol. 172/4 89 a. C. 10 de Lucr.

Cónsules, C. Pompeyo Estrabón y Lucio Porcio Catón.
Lex Pompeia. Lex Plautia-Papiria, que concede el reparto de los tribuna-
les entre los senadores y caballeros, promovida por los tribunos Marco
Plautia Silvano y Cayo Papirio Carbón. Los italos, que han permanecido fie-
les a Roma, reciben la ciudadanía romana. Cicerón toma las armas en la
guerra social a las órdenes de Pompeyo. De 89 al 88, Mitrídates del Pon-
to conquista Bitinia, Frigia y Misia. Matanza de Efeso.

Ab U.C. 666 Ad Ol. 173/1 88 a. C. 11 de Lucr.

Cónsules, Lucio Cornelio Sila y Quinto Pompeyo Rufo.
De 88 al 85, guerra de Mitrídates. Sila conquista la Campania. Radicalis-
mo popular de Mario y Sulpicio Rufo. Muerte de Sulpicio Rufo y salida de
Roma de Mario. Cicerón sigue las lecciones del epicúreo Fedro, de los Es-
cévolas y de Filón de Larissa.

Ab U.C. 667 Ad Ol. 173/2 87 a. C. 12 de Lucr.

Cónsules, Lucio Cornelio Cinna y Cneo Octavio. Re-
vueltas populares en Roma con Cinna y Mario. Gran crisis económica en Ro-

ma. Quiebra el crédito, el tesoro exhausto, Malestar de los publicani.
Muerte de Mario?

Ab U.C. 668 Ad Ol. 173/3 86 a. C. 13 de Lucr.

Cónsules, Lucio Cornelio Cinna (II) y Cayo Mario
(VII). Legislación popular. Sila desembarca en Epiro, asedia y conquista
Atenas. Incendio del Pireo. Cicerón escribe el De inventione.

Ab U.C. 671 Ad Ol. 174/2 83 a. C. 16 de Lucr.

Cónsules, Cayo Norbano y Lucio Cornelio Escipión.
Aniquilamiento seleucida en Siria por Tigranes. Sertorio llega a Hispania,
como pretor de la Citerior ganando para su bando a tribus celtíberas.

Ab U.C. 672 Ad Ol. 174/3 82 a. C. 17 de Lucr.

Cónsules, Cayo Mario (hijo) y Cneo Papirio Carbón.
Vuelta de Sila. Guerra civil. Derrota de ejércitos populares y aniquilamiento
de los samnitas en Porta Colina. Sila lleva a Roma manuscritos de
Aristóteles y Teofrasto, dando así ocasión a la renovación de la escuela
peripatética. Derrotados los populares, Sila, dictador por la lex Valeria.
Represión y proscripciones silanas. Comienza su labor legislativa que se
prolonga hasta el 79, proponiéndose la instauración de la oligarquía y el
anulamiento de los movimientos contestatarios. El Samnio es castigado y
colonizado con sus veteranos. Desde el 82 al 72, guerra sectoriana.

Ab U.C. 673 Ad Ol. 174/4 81 a. C. 18 de Lucr.

Cónsules, M. Tulio Décula y Cneo Cornelio Dolabella. Termina la segunda guerra de Mitrídates. Defensa de Quintio, primer discurso de Cicerón. Florece el eclético Antioco de Ascalón.

Ab U. C. 674 Ad Ol. 175/1 80 a. C. 19 de Lucr.

Cónsules, Lucio Cornelio Sila y Cayo Cecilio Metelo. De 80 al 51 Ptolomeo XIII Auletes. Disolución del reino de los Lápidas. Se agrava la sublevación de Sertorio en Hispania. Cicerón defiende a Sexto Roscio Amerino.

Ab U. C. 675 Ad Ol. 175/2 79 a. C. 20 de Lucr.

Cónsules, Publio Servilio Vatia y Apio Claudio Pulcher. Cicerón asiste en Atenas a las lecciones de Antioco de Ascalón. Abdicación de Sila.

Ab U. C. 676 Ad Ol. 175/3 78 a. C. 21 de Lucr.

Cónsules, Marco Emilio Lepido y Quinto Lutacio Catulo. Sublevación de Lepido y guerra civil en Etruria entre Lepido y D. Junio Bruto. Muerte de Sila.

Ab U. C. 677 Ad Ol. 175/4 77 a. C. 22 de Lucr.

Cónsules D. Junio Bruto y M. Emilio Liviano. Aumenta el peligro sertoriano: creación de senado y escuela oscenses.

Ab U. C. 678 Ad Ol. 176/1 76 a. C. 23 de Lucr.

Cónsules, Cneo Octavio y Cayo Escribonio Curión.
Quinto Metelo combate en Hispania contra Sertorio. Cicerón defiende a
Quinto Roscio. Cicerón, cuestor. Alianza entre Sertorio y Mitrídates.

Ab U. C. 679 Ad Ol. 176/2 75 a. C. 24 de Lucr.

Cónsules, Lucio Octavio y Cayo Aurelio Cotta.
Cicerón cuestor en Sicilia y Lilibeo.

Ab U. C. 680 Ad Ol. 176/3 74 a. C. 25 de Lucr.

Cónsules, Marco Aurelio Cotta y Lucio Licinio Lú-
culo. Incorporación de Bitinia y Cirenaica al Imperio Romano. Mitrídates
invade Bitinia. Del 74 al 64, tercera guerra mitridática.

Ab U. C. 681 Ad Ol. 176/4 73 a. C. 26 de Lucr.

Cónsules, M. Terencio Varrón y Cayo Casio Longino.
Del 73 al 71, nueva sublevación de esclavos. Espartaco recorre la Italia
del Sur. Lúculo combate a Mitrídates y Pompeyo a Sertorio. Crisis econó-
mica de Roma, que combate en tres frentes. Sertorio pierde la Celtiberia
y se retira al valle del Ebro, donde aún le son fieles Ilerda, Osca y Ca-
lagurris.

Ab U. C. 682 Ad Ol. 177/1 72 a. C. 27 de Lucr.

Cónsules, Lucio Gelio y Cneo Cornelio Léntulo. Lú-
culo vence a Mitrídates en Cabira. De 72 a 70, guerra de fortalezas y po-

siciones en el Ponto. Los suevos, bajo Ariovisto, franquean el alto Rhin. Asesinato de Sertorio por Papena en la conjura de Osca.

Ab U. C. 683 Ad Ol. 177/2 71 a. C. 28 de Lucr.

Pompeyo vuelve como triunfador de Hispania y, con Craso, termina con la sublevación de Espartaco. Aumento de la piratería en el Mediterráneo.

Ab U. C. 684 Ad Ol. 177/3 70 a. C. 29 de Lucr.

Cónsules, Cneo Pompeyo Magno y Marco Licinio Craso. Legislación de carácter popular contra las medidas oligárquicas de Sila. Lex Pompeia-Licinia. Cicerón, edil designado, acusa a Verres en nombre de los sicilianos. Florece el escéptico Enesidemo, fundador del escepticismo posterior. Florece el epicúreo Filodemo de Gadara. Del 70 al 30, las obras del sabio Terencio Varrón.

Ab U. C. 685 Ad Ol. 177/4 69 a. C. 30 de Lucr.

Cónsules, Quinto Hortensio y Quinto Cecilio Metelo. Aumenta las correrías de los piratas. Lúculo vence a Tigranes en Armenia y Triganocerta. Fracasa su campaña contra los partos.

Ab U. C. 686 Ad Ol. 178/1 68 a. C. 31 de Lucr.

Cónsules, Quinto Marcio Re y Lucio Cecilio Metelo. Catilina, Pretor. Del 68 al 64, Antioco XIII de Siria, último rey selúcida. Del 68 al 60, Fraates III de Partia. Gran carestía en Roma por dificultades de avituallamiento y prolongadas guerras exteriores.

Espectáculo significativo de César en los funerales de su tía. Julio César, cuestor de Hispania Citerior.

Ab U. C. 687 Ad Ol. 178/2 67 a. C. 32 de Lucr.

Cónsules, Manilio Acilio Glabrión y Cayo Calpurnio Pisón. Lex Gabinia, presentada por tribuno Aulo Gabinio, concediendo amplios poderes a Pompeyo para luchar contra los piratas, a los que aniquila. Mitrídates reconquista el Ponto. Lex Cornelia, por la que los pretores deben sujetarse a sus edictos. Se reanuda el tráfico comercial por desaparición de los piratas, que lo obstaculizaban.

Ab U. C. 688 Ad Ol. 178/3 66 a. C. 33 de Lucr.

Cónsules Marco Emilio Lepido y Lucio Volcacio Tulio. Lex Manilia, presentada por el Tribuno Cayo Manilio, que concede poderes extraordinarios a Pompeyo para llevar la guerra contra Mitrídates. Cicerón defiende la ley con su Pro Lege Manilia. Del 66 al 64, Pompeyo vence a Mitrídates y a Tigranes. Primera conjuración de Catilina.

Ab U. C. 689 Ad Ol. 178/4 65 a. C. 34 de Lucr.

Cónsules, Lucio Aurelio Cotta y Lucio Manilio Torcuato. César, edil . Los caballeros comienzan a girar sus posiciones políticas hacia la derecha, separándose de los populares.

Ab U. C. 690 Ad Ol. 179/1 64 a. C. 35 de Lucr.

Cónsules, Lucio Julio César y Lucio Marcio Fígulo. Momentos finales de la guerra mitridática. Pompeyo ocupa el reino seleu-

cida y organiza Asia romana. Ambiente tenso en Roma y radicalización de posturas ante las elecciones consulares.

Ab U. C. 691 Ad Ol. 179/2 63 a. C. 36 de Lucr.

Cónsules, Marco Tulio Cicerón y Cayo Antonio. Proyecto de ley agraria del tribuno Publio Servilio Rulo, popular radical, que es rechazado, Julio César, pontífice máximo. Julio César lleva adelante el proceso contra Rabirio, de especial significado político. Conjuración de Catilina, en el que se definen las posturas de César, Catón y Cicerón. Suicidio de Mitrídates, traicionado por su hijo Farnaces, que le sucede.

Ab U. C. 692 Ad Ol. 179/3 62 a. C. 37 de Lucr.

Cónsules D. Junio Silano y Lucio Licinio Murena. Derrota y muerte de Catilina. Vuelta de Pompeyo, vencedor de Mitrídates. Sacrilegio de Clodio en casa de César. César, pretor. Catón, tribuno.

Ab U.C. 693 Ad Ol. 179/4 61 a. C. 38 de Lucr.

Cónsules, Cayo Valerio Mesala y Marco Pupio Pisón. César, gobernador de la Hispania Ulterior. Declaración de Cicerón contra Clodio.

Ab U. C. 694 Ad Ol. 180/1 60 a. C. 39 de Lucr.

Cónsules, Quinto Cecilio Metelo Célere y Lucio Afranio. Entendimiento entre César, Pompeyo y Craso. Del 60 al 54, Mitrídates III de Partia. Florece el neopitagórico Nigidio Fígulo, el poeta Catulo y

el polígrafo enciclopédico Alejandro Polihistor. Del 60 al 30, elaboración de la Biblioteca Histórica de Diodoro Sículo.

Ab U.C. 695 Ad Ol. 180/2 59 a. C. 40 de Lucr.

Cónsules, Cayo Julio César y Marco Calpurnio Bibulo. Disparidad política e ideológica entre los cónsules, popular el primero y optimate el segundo. Lex iulia agraria, lex iulia repetundarum, lex vatinia. Confirmación de las medidas tomadas por Pompeyo en Oriente. Crece la violencia en Roma.

Ab U.C. 696 Ad Ol. 180/3 58 a. C. 41 de Lucr.

Cónsules, Lucio Calpurnio Pisón Cesonio y Aulo Gabinio. César, del 58 al 51 somete la Galia a Roma. Chipre romana. Legislación popular radical de Publio Clodio, enfrentado a Domicio Enobarbo y G. Memmio. Clodio aleja de Roma a Catón y a Cicerón. Leyes clodianas sobre repartos de pan y colegios viales. Proliferan las bandas armadas, en las calles romanas, de Clodio, Milón y Sextio.

Ab U. C. 697 Ad Ol. 180/4 57 a. C. 42 de Lucr.

Cónsules, Publio Cornelio Léntulo y Quinto Cecilio Metelo Nepote. Continúan y se acrecientan los encuentros, enfrentamientos armados entre Clodio y los tribunos Tito Annio Milón y Sextio. Se aprueba la Lex Cornelia, que permite el regreso de Cicerón de su exilio. Enfrentamiento entre Clodio y Pompeyo, quien se desvía hacia la derecha, mientras Clodio se radicaliza hacia la izquierda.

Ab U. C. 698

Ad Ol. 181/1

56 a. C.

43 de Lucr.

Cónsules, Cneo Cornelio Léntulo y Lucio Marcio Filipo. Clodio, edil, contra Cicerón y Pompeyo. Acuerdo de Luca entre los tres grandes de Roma. Se decide que César quede con poderes en la Galia hasta el 49 y el año siguiente, el 48, ser elegido cónsul. Pompeyo y Craso acuerdan prolongar sus poderes hasta el 49. Anarquía en las calles de Roma. Del 56 al 37, Orodes I de Partia. Cicerón pronuncia sus Pro Sestio, Pro Bestia y De provinciis consularibus. Levantamiento vacceo en la Península Ibérica.

Ab U. C. 699

Ad Ol. 181/2

55 a. C.

44 de Lucr.

Cónsules, Cneo Pompeyo Magno (II) y Marco Licinio Craso (II). César pasa el Rhin por primera vez. Primera expedición de César a Britania. Aumentan tensiones callejeras en Roma. Construcción del teatro de Pompeyo en Roma. Craso parte para Siria. Cicerón pronuncia sus In Pisonem, In Gabinium y compone su de oratore. Probable muerte de Lucrecio desde septiembre del 55 a febrero del 54.

Ab U. C. 700

Ad Ol. 181/3

54 a. C.

45 de Lucr.

Cónsules, Lucio Domicio Enobarbo y Apio Claudio Pulcher. De 54 al 49, Pompeyo gobernador de España. Craso en Siria contra los partos. César en la Galia. Continúan tensiones en calles de Roma. Cicerón comienza su De Republica, que terminará en el 51. Segunda expedición de César a Germania y Britania. Muere Julia, hija de César y mujer de Pompeyo.

CAPITULO II. Análisis de la crisis republicana. Funda-
mentos socioeconómicos. Desarrollo histó-
rico. Las condiciones de vida.

A finales del siglo II antes de Cristo el proceso de concentración de la propiedad (1), que acompaña al monopolio de poder político de la oligarquía senatorial (2), determina, entre otras causas, las crisis sociales agrarias del fin de la República romana (3), responsables, según Plinio (4), de la ruina de Italia.

Múltiples causas, ya reconocidas por Apiano (5), condujeron a que los latifundios no dejaran de extenderse, haciendo inútiles los esfuerzos por reconstituir el antiguo sistema de propiedad. Según palabras de Rostovtzeff (6), "el estado romano de campesinos no podía ser resucitado: había muerto para siempre".

La competencia del grano exterior provoca el progresivo abandono de su cultivo en el interior (7), que sufrió como una plaga la baja de precios, sin ser capaces de adoptar medidas proteccionistas estabilizadoras (8), sobre todo, cuando amplios sectores terratenientes encontraban en la agricultura comercializada del vino y el aceite una fuente de recursos más lucrativa que en el cereal (9). El hecho, que aplastaba la precaria economía del pequeño y mediano agricultor, contaba con el beneplácito de la plebe romana que iba acostumbrándose a las ventajas de la explotación sistemática del exterior (10), con lo que se manifiesta la dualidad de intereses entre ambos grupos sociales.

La presencia e inversión en la compra de tierras de grandes capitales privados, formados con los tributos, bo-

times bélicos y explotación de provincias a través de los recaudadores y la usura (11), convirtió a otro sector de la población, los equites, en latifundistas, lo que hace engañosas las afirmaciones que enfrentan la potencia económica de los caballeros y el poder político de los senadores, o simplifican su antagonismo, basándose en la diversidad meramente económica de sus intereses (12). En la compra de tierras no influyó, en exclusiva, el afán de lucro de estas gentes (13), la motivación psicológica de ascenso en la escala social y equiparación con el grupo superior actuaba como poderoso estímulo. Una vez cubiertas sus exigencias económicas, habrían de ceder al afán emocional por la identificación con senadores y nobles, mediante la imitación de sus modos de vida y costumbres, en los que la posesión de la tierra era uno de sus rasgos definitorios.

El influjo de la mano de obra servil fue desastrosa para las condiciones de vida del campesino. La fuerza de trabajo esclava requería ser fácilmente controlable, sobre todo después de las primeras sublevaciones a que se refiere Livio (14), y poca dificultad, de ahí su empleo como remeros, mineros, siervos domésticos y también como trabajadores del campo en los grandes latifundios (15). Con su aumento, vino su baratura y el consiguiente endurecimiento de su situación que lo relega a condición instrumental, según se deduce de la clasificación de los instrumentos agrícolas que ofrece Varrón (16). Su uso por los grandes latifundios habría de constituir uno de los factores más importantes en la gestación de la crisis social del campo (17): no hizo desaparecer el trabajo libre (18) pero éste sufrió las consecuencias de un poder competitivo enormemente superior, que, dada la situación coyuntural inflacionaria de la economía del momento, le mantuvo al borde de la asfixia.

Otro de los factores determinantes de la ruina del campesinado, y, en consecuencia, del afianzamiento de la gran propiedad, fue la permanente situación bélica. Si las guerras interiores fueron nefastas, en lo social como en lo económico, no menos graves efectos tuvieron las guerras exteriores, que suponían, según Bloch (19), "una contradicción interna entre el carácter agrícola de un pueblo y la política imperialista". Los campos abandonados eran fácil presa de las deudas y, según señala Salustio (20), de la rapiña de los poderosos. A este fenómeno se añade la pérdida de vidas, cuya importancia destaca Blázquez (21): "Se calcula que en Hispania perecieron de 150.000 a 200.000 hombres, lo que contribuyó poderosamente a la desaparición de la clase media romana, de la que se nutría el ejército; y éste es el gran fenómeno que, desde el punto de vista económico-social, caracteriza el mundo romano del siglo II".

A la incidencia directa de la guerra se añadía, por vía indirecta, su presión sobre la psicología del individuo. No se trata sólo del hecho, aludido por Rostovtzeff (22), de la venta de tierras para evitar la dureza de la vida de milicia, sino del cambio que experimenta el campesino cuando, abandonados sus fundos, va adquiriendo alma de soldado. La guerra terminaba liquidando sus cualidades de labrador, que había vilipendiado como soldado, saqueando villas, destruyendo simientes, matando campesinos y sojuzgando sus familias. Se acostumbraba a menospreciar el trabajo pacífico y monótono, que podía ser realizado por el enemigo vencido en su provecho, sobre todo, cuando, por la extensión de la esclavitud, comienza a identificarse el trabajo con el servilismo. Al volver de la guerra a sus campiñas, no podían olvidar de golpe aquellas arengas que, en el campo de batalla, les llamaban dueños del mundo y portadores de la gloria de ser romanos. Su espíritu había cambiado. Como

dice Grenier (23), "cuando una ciudad conquista el mundo no puede tener la pretensión de seguir siendo la misma".

El desigual reparto del ager publicus (24), fomentado por el predominio político y económico de la nobleza, era otra de las causas fundamentales de la inarmónica situación de la propiedad, traducida en el desarrollo desmesurado de un latifundismo peculiar (25), y en la ruina de las propiedades pequeñas y medias. Los antiguos campesinos, frustrados en su antigua condición, habrían de acudir en gran número a las grandes ciudades, fundamentalmente, a Roma a la búsqueda de posibilidades de subsistencia. Pero las capacidades de absorción demográfica de Roma se encontraban ya saturadas por la abundancia de esclavos, libertos, plebe y otros campesinos llegados antes. Se constituía, así, engrosada por la masa de emigrantes inadaptados, una especie de subproletariado urbano de la peor especie, que, sin embargo, en las asambleas era el órgano de la soberanía mundial de Roma. El hecho es de vital importancia porque marca la ruptura de intereses entre las dos grandes masas de población libre ciudadana y masculina, comprendido por Toutain (26).

Eran pocos los recién llegados que, gracias a la renovada institución de la clientela, podían sobrevivir con alguna dignidad. La mayoría malvivía en sucios y estrechos barrios, empujados al hambre y la miseria, por la falta de trabajo y carestía de vivienda, en manos de especuladores.

La configuración urbanística de Roma era clara muestra de la crisis social de la época. Si de un lado crecía insultante la miseria de los barrios pobres, de otro, se mostraba la presencia del capital y el dinero. Por la zona del campo de Marte, por el Palatino, en el Monte Pincio, comienza a extenderse un urbanismo

distinto, higiénica y económicamente saneado.

Múltiples causas contribuyeron al afianzamiento económico y político de la nobleza. Al dominio sobre la tierra se añadía el lucrativo monopolio de las magistraturas y promagistraturas. Sin apenas control, el gobernador provincial podía disponer, casi libremente, de bienes y personas (27), siendo frecuentes los abusos (28). Las campañas bélicas, su participación indirecta en los negocios y la especulación constituían, en fin, otras tantas fuentes de infresos, todo ello favorecido solidariamente por las grandes familias que controlaban el poder. El panorama lo describe Salustio (29): Paucorum arbitrio belli domique agitabatur. Penas eosdem aerarium, provinciae, magistratus, gloriae, triumphi erant; populus militia atque inopia urgabatur.

A su monopolio sobre el poder ejecutivo se añadía el dominio sobre el judicial, hasta la reforma de jurados de Cayo Graco, y el control sobre el legislativo de las asambleas.

Al lado de la oligarquía senatorial el siglo II conoce el auge de otro grupo económicamente privilegiado, en el que se dan la mano equites y publicani. Estos últimos, a base de un desarrollado sistema de arrendamientos al Estado (30), al que ya se refiere Polibio (31), llegaron a dominar el mundo de los negocios. Asociados en compañías, para resultar más competitivos, llegaron a formar un grupo social poderoso, a pesar de no participar directamente en la dirección política del Estado.

Entre estos dos grandes grupos y las masas rurales y urbanas, la ausencia de una nutrida clase media aumentaba el violento contraste entre el lujo y exotismo de unos y la miseria de

otros. El rango social exigía consumo, como la carrera pública prodigalidad, marcando unas diferencias sociales, que las distintas posibilidades culturales y educativas no hacían sino aumentar.

Al lado de estos grupos, la milicia profesional (a partir de Mario), los aliados o itálicos (hasta lograr la ciudadanía), los provincianos y los esclavos constituyen el conjunto de fuerzas (32), de cuya conjunción resultan los variados intereses que movieron la compleja lucha política hasta el fin de la República. Cada sector demostró su egoísmo al pretender cerrar la puerta de ingreso al privilegio una vez que él lo había conquistado, formándose coaliciones, a veces grotescas, con sus enemigos tradicionales del grupo superior para cerrar el paso a las aspiraciones del inferior: caballeros se unirán a senadores ante la amenaza de las masas populares, plebe ciudadana se unirá a senadores y caballeros contra aspiraciones itálicas, del mismo modo que todos los elementos libres harán causa común ante las sublevaciones de esclavos.

Especial trascendencia en el curso de los múltiples conflictos alcanzan elementos de difícil inserción, quizás apéndices de una sociedad enferma, el subproletariado urbano y las masas militares. Representando un poder desmesurado en relación con sus efectivos numéricos, ofrecían unos la fuerza de su voto y otros, el veto de su fuerza al mejor postor, de modo que las opciones políticas fundamentales del momento se disputaron su instrumentalización, mediante la atención a sus necesidades y aspiraciones, no siempre concordantes con el bien común.

Por otro lado, mientras la diversidad de intereses daba lugar a la lucha política, tanto en el bullicio del foro, como en la calma de los escritorios, la necesidad de legitimación de

esos intereses y opciones fue dando lugar a unas ideologías como justificación de sus aspiraciones.

El conflicto entre las diversas fuerzas se desata con la llegada de los hermanos Graco, cuya presencia en la vida pública romana marca un giro decisivo en el curso de la historia de la República. Desde luego, las consecuencias habrían de ser más amplia de la simple delimitación entre ricos y pobres, a que se refiere Rostovtzeff (33).

Tiberio Sempronio Graco asume el tribunado el año 133 y trata, desde su posición, de reformar en sentido igualitario el sistema de usufructo de la tierra. Con independencia de sus propósitos personales al entregarse a su labor reformadora (34), sus obras muestran permeabilidad hacia la problemática económica, social y política del momento. Sobre el espíritu de las leyes Licinio-Sextias pretendía una base social más amplia para el disfrute de los bienes de Roma en beneficio de los pobres y en contra de los grandes Posse- sores del ager publicus. Se trataba de reconquistar las grandes propiedades estatales de manos de la aristocracia y de los publicanos y devolverlos a los desposeídos. Ningún ciudadano podría detentar más de 500 iugera (35), cantidad que sería aumentada en 250, por cada hijo, pero no pudiendo sobrepasar, en ningún caso, los 1.000 iugera. Con las tierras expropiadas habrían de formarse parcelas de 30 iugera, entregadas de forma inalienable a los ciudadanos pobres.

La ley fue vetada por el tribuno Marco Octavio Cecina, uno de los grandes possessores. A propuesta de Tiberio, que preguntó a la asamblea *εἰ χρὴ δήμαρχον ἀντιπράτ-
τουτα τῷ δήμῳ τὴν ἀρχὴν ἐπέχειν* (36), Octavio fue depuesto y aprobada la lex Sempronia que fue puesta en práctica de inmediato (37).

Los sectores afectados formaron bloque compacto, olvidándose de rencillas entre reformadores moderados, conservadores y publicanos, lo que se tradujo en la radicalización del grupo gracquiano, que gestaría, como respuesta, el esqueleto del futuro programa popular (38). El resultado inmediato sería el asesinato de Tiberio por el delfín de los nobles y pontifex maximus Publio Escipión Nasica.

Consciente o no de su papel, su obra desenmascaró el interesado optimismo ideológico del grupo escipiónico. En lo económico, como en lo militar, tendía a la situación precedente de los acontecimientos consecuentes del imperialismo romano: si la existencia de la pequeña propiedad se mostraba incompatible con las nuevas formas de economía esclavista, cimentar al pequeño agricultor era atentar contra el sistema esclavista del momento. Conceder la ciudadanía romana a los itálicos era poner límite al imperialismo, o, entendido de otra forma, extender la base de disfrute del mismo. Pero, sin duda, donde fue más lejos, resultó ser en el campo político donde su objetivo consistió, según Rostovtzeff (39), "en restablecer el completo control popular según el modelo ateniense y destruir la influencia predominante del senado en los asuntos políticos".

Tres hechos son sumamente reveladores a este respecto y muestran a Tiberio como un decidido campeón de la soberanía popular: la deposición de Octavio (40), la proposición de medidas directamente a la asamblea popular sin contar con la auctoritas senatus y su intento de ser reelegido como tribuno (41). Su vida significó un jalón decisivo en la historia de Roma. Desde entonces, como dice Bloch (42), "estas dos manifestaciones, -ruptura revolucionaria de las formas constitucionales, por un lado, y represión sangrienta por el otro-, constituirán la característica del último siglo de la República".

Nueve años después de la desaparición de Tiberio, el programa popular aparece ya consolidado por obra de su hermano menor, Cayo. Alcanzado fácilmente el tribunado (43), desarrolló una amplia tarea legislativa (44), que habría de constituir en el futuro el punto de referencia entre los grupos políticos ciudadanos enfrentados en la cúspide de la escala social: optimates y populares.

Su lex de provocatione levantaba el debate sobre uno de los aspectos mas polémicos del enfrentamiento político del fin de la República (45). La importancia del ius provocationis era tal que Cicerón (46) lo consideró, repetidamente, incluido en las XII Tablas, situándolo (47) como Livio (48), en el momento de la desaparición de la realeza. El mismo derecho habría sido confirmado, según Livio (49), en el año 300. La ley existía y su valía era reconocida por todos, pero en lo que surgía la ruptura era en la forma y cuantía de su aplicación. Si para los populares los derechos de la persona debían ser respetados siempre, para los optimates deberían serlo en tanto que las circunstancias del Estado lo permitiesen. En realidad, lo que se discutía era la cuestión del predominio estatal sobre el individuo o viceversa. La opinión del grupo noble, representado por Cicerón (50), es concluyente: Noster populus in pace et domi imperat et ipsis magistratibus minatur, recusat, appellat, provocat; in bello sic paret ut regi: valet enim salus quam libido.

El magistrado debe estar a salvo del ius provocationis en tiempo de guerra (51) y también frente a los enemigos interiores porque, según Cicerón (52), qui autem reipublicae sit hostis, eum civem nullo modo esse posse, donde la calificación de hostis era otorgada por los detentadores del poder, y podía ser utilizada contra sus enemigos políticos, que serían considerados co-

mo enemigos de la patria, asegurándose el derecho de implantar contra ellos la ley marcial. En este contexto la ley gracquiana sólo podía tener un significado: que nunca pudieran verse reducidos los derechos constitucionales de la persona.

Contra el senado iba dirigida también su lex de provinciis consularibus y, sobre todo, su lex iudiciaria que le privaba del monopolio del poder judicial en favor del grupo de los caballeros, lo que supuso, según la expresión de Diodoro (53), *τὸ εἶρος ἀπὸ τῆς πλευρᾶς τῶν συνκληρικῶν διηρημένον*.

También a los caballeros favorecía su lex de provincia Asia, que sustituía todas las contribuciones de la provincia por el diezmo, impidiendo así las percepciones injustas y violentas. Más importancia que las medidas favorables a publicani y equites (54) tenían sus leyes en apoyo de la condición de las masas populares. Su lex agraria (55) era la radicalización de la de su hermano, en tanto que la lex frumentaria (56) aliviaba la precaria condición económica de las masas, concediéndoles la oportunidad de obtener el grano a precios más bajos del mercado. Sus leyes de coloniis deducendis (57), de viis muniendis (58) y militaris (59) persiguieron todas un mismo objetivo: la elevación de la condición popular y su regeneración moral mediante el trabajo.

El apoyo y popularidad, que esta legislación le proporcionó, habría de derrumbarse cuando intentó ampliar el derecho de ciudadanía. El rechazo de su propuesta y del tribuno que la sostenía por las masas expresa, como las leyes restrictivas de ciudadanía ateniense del año 444 a.C. (60), el exclusivismo de los sistemas democratizantes antiguos. Abandonado por sus bases, experimentaría personalmente el incumplimiento de su legislación de

provocatione por parte de los elementos senatoriales (61).

Cayo Graco intentó una reforma general de la República, mediante una aplicación más efectiva de la soberanía popular (62) y del principio de que los recursos del Estado debían ponerse a disposición de quien los generaba. Su trágico final expone la endémica servidumbre que no sería capaz de superar el movimiento popular: la imposibilidad de formar un bloque político solidario en el que cupieran los intereses de los distintos grupos sociales que lo formaban, caballeros y publicanos, propietarios rurales, artesanos, subproletariado urbano y aliados. Cada elemento aspiraba a elevar su situación e identificarse con el superior, pero cerrando el paso a los inferiores. De este modo, las referencias a la miopía de la clase dominante romana, sólo puede provenir de un entusiasmo desmedido por el movimiento popular; en realidad, todos los sectores fueron igualmente miopes y exclusivistas en la salvaguarda de su beneficio, lo que explica el repetido fracaso de los intentos democratizantes, incapaces de resolver sus contradicciones internas.

Las guerras exteriores (63) muestran a los ojos populares la corrupción a que habían llegado las capas de gobierno romano (64) y la efervescencia política se pone de manifiesto en el hecho de que fuese entonces cuando las dos grandes facciones se afirmasen en sus calificativos de optimates y populares. El ascenso de la estrella de Mario marca el recrudecimiento de las hostilidades, en tanto que su reforma del ejército (65) se traduce en un cambio dentro de los tradicionales métodos de acción política. La introducción del ejército en la lucha política y la concentración de poder en manos de su comandante fue, en el último siglo de la República,

un hecho fundamental para determinar el cambio de la forma institucional del Estado. La aristocracia celosa guardadora de sus privilegios, habría de oponerse al aumento del poder personal de los jefes, en tanto que, como dice Irazusta (66) "los populares no tenían nada que perder. Llevaban todas las de ganar favoreciendo la ambición del mejor general del partido contrario aparecido en los últimos tiempos".

Con el apoyo de la plebe (67), Mario pudo llevar a cabo una amplia labor legislativa que, cabe, en lo esencial, dentro de las huellas dejados por los Graco (68). La lex Servilia repetundarum y la lex Apuleia de Maiestate recortaban el poder político de la oligarquía aumentando el control del pueblo sobre el poder ejecutivo. La lex Servilia iudiciaria ensanchaba las bases del poder judicial realizando de nuevo su apertura en beneficio de los caballeros.

Su legislación sobre reparto de granos y entrega de tierras a los veteranos afirmaba, en la teoría y en la práctica, los inalienables derechos de los ciudadanos a ser compensados por sus servicios hacia la patria. Fue la cuestión de la extensión de la ciudadanía lo que le alejó de sus bases. Aquellos a quienes, según Salustio (69), omnia cum pretio honesta uidentur, juzgaban afrentoso toda fuente de perjuicios y ofrecieron tenaz resistencia.

Sin embargo, sus propuestas fueron aprobadas por una asamblea popular, íntimamente opuesta a ellas, bajo la presión de la fuerza militar. Se hacían sentir, así, las consecuencias políticas de su reforma. Todas las medidas tomadas por el general y los hombres del general (70) tienen antecedentes gracquianos y cuando un grupo político, inmediatamente después de asumir el poder acomete un conjunto de disposiciones, herederas del pasado, refe-

rentes a todos los problemas de la vida estatal -económicos, sociales, políticos- su actividad debe ser considerada como programática. Lo que resuelve la cuestión de si existió o no un programa político dentro del campo de los populares.

El grupo de los optimates, amenazado, hubo de recurrir de nuevo a la violación del ius provocationis, según lo entendían los populares y decretó la ley marcial que habría de terminar no sólo con la vida de los partidarios marianos, sino también con su obra reformista, lo que justifica su denominación como reacción conservadora.

La muerte de la controvertida (71) figura de Mario Livio Druso, hijo de aquel otro M. L. Druso que el senado opusiera en el pasado como contrademagogo a Cayo Graco, resolvería, por la vía militar, la cuestión de la extensión de ciudadanía a los itálicos, dando origen a la Guerra Social. Con el fin de la guerra el movimiento popular desata su ofensiva legislativa, a través del tribuno del 88 Publio Sulpicio Rufo. Derribadas sus medidas por Sila, tan pronto como éste parte hacia Oriente, las leyes populares de Cinna dan otro duro golpe a la oligarquía senatorial.

Las reiteradas alternancias en el poder de cada uno de los bandos terminó momentáneamente con la vuelta y actividad desplegada por Sila, cuya obra se encaminó a la reconstitución sobre bases sólidas de los poderes de la oligarquía senatorial (72). Aún cuando no existe unanimidad en esta apreciación y resulta divergentes opiniones dignas de ser tenidas en cuenta, como las de Paribeni (73) o Carcopino (74), grandes conocedores de la época, el juicio de la mayoría es coincidente con el de Levi (75): "Tutta la caratteristica fondamentale dell'opéra costituzionale sillana e la

direttiva da lui seguita nelle legislazione possono essenzialmente ridursi al tentativo di ristaurare in modo stabile il potere oligarquico".

Su obra es, más bien, una contrareforma, una labor destructiva contra todos y cada uno de los puntos que hundían sus raíces en el mayor de los hermanos Graco. Despojados de poder los tribunos y los comicios, se derrumbaba de golpe la soberanía popular. El poder ejecutivo se dejaba en manos de magistrados, sólo responsables ante el senado que los controlaba. Se le devolvía al senado su auctoritas con relación al poder legislativo, en tanto que volvía a gozar del monopolio de los tribunales, así como del de las formas culturales del Estado.

Si alguna vez el pensamiento optimista se encontró reflejado en una constitución, ello ocurrió en la obra histórica de Sila, cuya política no se orientó sólo al restablecimiento del poder del senado sino que trató de poner ese poder bajo la protección de la ley, legalizando el privilegio oligárquico y disponiendo los medios precisos para derribar los posibles obstáculos representados por el poder tribunicio y la asamblea popular.

Retirado Sila, el movimiento popular se manifiesta por un doble cauce: de un lado, la guerra sertoriana que supone la continuación de la política popular con peculiaridades propias (76). De otro, las intentonas frustradas de Marco Emilio Lepido y Licinio Macer. Sin embargo, la tercera década del siglo I no resulta apropiada para contiendas políticas partidistas: la amenaza mitridática, el peligro hispánico, y la grand peur de Espartaco (77) aglutinan el cuerpo ciudadano en torno a la defensa de intereses comunes.

Sólo el alejamiento del peligro común rompe la precaria solidaridad ciudadana. La elección para el consulado del 70 de Pompeyo y Craso vulneraba los principios de la constitución silana, no ya por imperiosa necesidad, como pudiera considerarse el mando de Pompeyo contra Sertorio o el de Craso contra los esclavos, sino por imposición de los generales y del pueblo.

Sus primeras medidas, restableciendo la plena tribunicia potestas, eliminando el monopolio judicial de los senadores, devolviendo el arriendo de impuestos de Asia a los publicanos y nombrando de nuevo censores, que depurasen el senado de protegidos de Sila, los muestra como populares convencidos. Dos hombres silanos, que habían medrado a la sombra del dictador, eran los primeros en iniciar la destrucción de su obra. El hecho conduce a Syme (78) a ratificarse en su criterio de que fueron reducidos personajes y familias quienes condujeron las vicisitudes políticas de la república romana. En tono parecido Rostovtzeff (79) interpreta el fenómeno como la prueba de que la ambición personal de los jefes se imponía sobre los programas políticos. Sin embargo, esos programas existían, como respuesta a unos intereses, cuya satisfacción o promesa de satisfacción explica, en gran medida, el ascenso de esas personalidades. La importancia de clientelas nobiliarias y ambiciones personales no elimina sino que presupone, como dice La Penna (80), la existencia de intereses de masas más vastas. Esos intereses explican la existencia de una solidaridad intermitente en los años posteriores entre las bases de los populares, así como el ascenso del poderío militar de Pompeyo quien, al asumir la lucha contra los piratas, primero y contra Mitridates después, representa los intereses de amplias bases populares, en tanto que ataca intereses políticos senatoriales, ya que no económicos (81). El momen-

to señala la máxima conjunción de intereses entre los grupos sociales opuestos al senado: el inestable grupo de caballeros y publicanos se mostraba íntimamente acorde con el deseo de masas civiles y militares de apoyar el poder personal de Pompeyo con los ojos puestos en los negocios de Asia y la seguridad en los transportes. Con distintos objetivos estaban interesados en una empresa común.

Las contradicciones internas de las heterogéneas bases del movimiento antisenatorial no estallaron en tanto las circunstancias externas unieron sus inquietudes, pero exigían el silencio de su ala izquierda, en torno al problema eterno de la redistribución de tierras y la abolición de las numerosas deudas, ahora acrecentadas por la penuria derivada del período bélico. Cuando las aspiraciones comunes desaparecieron, ese silencio se rompe en el año 64, enfrentando en el 63, año del consulado de Cicerón, a todas las fuerzas ciudadanas.

Superados los obstáculos para su elección (82), lo que suponía la derrota del radicalismo de Catilina, el consulado ciceroniano recibe los sucesivos ataques de los populares, en sus dos manifestaciones, claramente vislumbradas: el popular moderado, capitaneado por César y Craso, y el radical de Catilina, siempre impaciente, como impaciente era la base social que lo apoyaba. Tres embestidas hacen temblar el consulado de Cicerón: el proyecto de ley agraria de Rulo, el proceso contra Rabirio y la revuelta de Catilina.

El carácter de las fuentes (83) acerca del contenido del proyecto de Rulo, impide el exacto conocimiento de su contenido. Trataba, siguiendo la tradición de los populares, de es-

establecer un gran fondo (84) para comprar tierras a quienes tuvieran títulos de propiedad dudosos. El proyecto sería llevado a cabo por una comisión de diez miembros que ~~que~~serían los amos tanto de la fuerza militar como de las finanzas del Estado.

El proyecto contó con el apoyo de César y Craso (85), sufrió los ataques de Cicerón (86) y, ante el veto tribunicio, fue retirado, lo que parece indicar que no agradó demasiado a una plebe que se encontraba bien sin trabajar en Roma esperando mejorar sus perspectivas con el éxito de Pompeyo en Oriente, pues, en otras ocasiones el veto tribunicio no había sido un obstáculo insalvable para las aspiraciones populares.

El proceso contra Rabirio supuso otro gran ataque al poder senatorial, iniciado por César, a través del tribuno Tito Labieno. El proceso no buscaba la condena del anciano Rabirio, sino que suponía, independientemente del resultado que narra Dion Casio (87), combatir el principio del senatus consultum ultimum, siguiendo la más pura trayectoria popular iniciada por Cayo Graco (88) y muestra la coherencia de ideas de Julio César, enemigo decidido de los optimates y del derecho que se venía otorgando ese grupo siempre que quería eliminar la oposición política popular y carecía de medios constitucionales, como había de ocurrir con Catilina y con el propio César. Con su actuación, alejando el peligro de la reforma agraria primero, y salvaguardando el poder senatorial después, Cicerón se enemistaba decididamente con los populares, pero conseguía ser admitido y aplaudido por los grandes del grupo optimates.

El tercer gran suceso del año 63 vino representado por la derrota electoral, sublevación y aplastamiento de Catilina.

Como base de su programa, Catilina trafa la cancelación de deudas y como apoyo social, un cuerpo heterogéneo que reunía los sectores más bajos de la población romana e itálica, así como los distritos itálicos condenados a no disfrutar de la ciudadanía, Toscana alta, Abruzzos y Capua. Dando crédito a las fuentes (89), resulta difícil comprender cómo un asesino sin escrúpulos pudo capitanear un movimiento tan vasto, reunir lo más florido de la juventud romana (90) y contar con el apoyo de políticos de amplias miras como César y Craso (91). Lo que de su programa se conoce, reparto de tierras y abolición de deudas, le otorga cabida dentro de los representantes del movimiento popular desde los Gracos hasta él, ya radicalizados, porque el sistema se ha ido degradando con la acumulación progresiva de los elementos desclasados, a que alude Salustio (92).

Sobre los tres ataques populares, el triunfo de Cicerón y del bloque oligárquico que ya entonces representaba, fue fulminante; las consecuencias, sin embargo, fueron efímeras. Sean cuales fuesen los motivos (93) que indujeron a Pompeyo a unirse con César y Craso, el acuerdo supuso un golpe fatal para el poder de la oligarquía senatorial: mientras Varrón lo consideró el monstruo de las tres cabezas (94), constituyó, según Plutarco (95), una fuerza que sin resistencia ni oposición lo trastornó y destruyó todo, siendo, para Catón (96), la primera y más cierta causa de todos los males de la República.

Consecuencia inmediata de la unión tripartita, fue la elección para el consulado del 59 de César. Sin entrar en juicios acerca de su controvertida personalidad (97), las medidas adoptadas durante su consulado lo muestran como un perfecto representante de los populares tanto por el contenido de las mismas,

como por la forma de imponerlas. Eran medidas, según Plutarco (98), más propias de la forma de actuar tradicional de los tribunos que de los cónsules.

Su ley agraria, de amplias miras sociales (99), salvando los obstáculos senatoriales, el obstruccionismo catoniano (100) y los impedimentos religiosos de su colega Bíbulo, se aprobó, según reconoció Cicerón (101), gracias a la entente de los tres jefes, respetada y temida por todos.

La disminución a un tercio del gravamen pagado por los recaudadores, le aseguraba aquella base social que, para Apiano (102), era la más importante del pueblo. Claro contenido tiene, asimismo, su lex Iulia de repetundis (103), limitando la posibilidad de abusos en ganancias de jueces y magistrados y aumentando su responsabilidad ante el pueblo.

En cuanto a los métodos, César presenta directamente sus proyectos a la asamblea popular, despreciando la auctoritas senatus, el veto tribunicio y la oposición por edictos o motivos religiosos de su colega.

Con César en la Galia, durante el año 58, conoce Roma una legislación más radical que la del poderoso jefe popular. Su propulsor fue Clodio, quien, considerado tradicionalmente como mero secuaz de los dictados cesarianos, deja ver en su actividad más una relación autónoma que de dependencia.

Las cuatro leyes, que propone, según Dion Casio (104), apenas alcanzado el tribunado, expresan el radicalismo y evolución de los métodos populares. Los proyectos de ley de febrero del 58, que determinarían la salida de Roma de Catón y Cice-

rón, suponen, si se cree a este último (105), una autonomía de acción en Clodio. El alejamiento de Catón, por lo breve, no podía suponer gran desahogo para César y Pompeyo, ya que ellos también pensaban estar alejados de Roma, sino para la actividad diaria del tribuno, de modo que, de un lado, se libraba de un peligroso enemigo y, de otro, esperaba lucrarse de la integridad de Catón en beneficio de las arcas del tesoro, mermadas por la legislación agraria de César y sus repartos gratuitos de pan.

Según el mismo Cicerón (106), Pompeyo no tenía nada contra él y lo había defendido en tanto que César le proponía participar en la unión y le ofrecía honores (107). Aunque de las palabras de Cicerón no pueda deducirse una cordialidad entre ellos (108), el que ambos no se opusieran a su regreso (109) puede resultar elocuente. El significado del ataque contra Cicerón sólo se explica, independientemente de la problemática interpretación de sentimientos personales, a la luz de la polémica entablada en torno a la ley marcial.

Quienes han pensado en un Clodio independiente de César le han otorgado una base social formada por bandidos y bajo populacho, o por el peor subproletariado y elementos desclasados de Roma, como Maškin (110). Con estas afirmaciones siguen fielmente las imprecaciones de Cicerón, el peor enemigo de Clodio, no siempre ecuánime cuando está en juego su propia dignidad, quien afirmaba que los efectivos de Clodio eran muy numerosos, y formados, no solamente por artesanos y libertos, sino también por esclavos y gladiadores (111).

El movimiento clodiano debía representar bases más amplias. Atiende a las masas urbanas con su reparto de gra-

nos y con la restauración de los collegia compitalicia. Su desatención frente al problema agrario, no es tal, si se considera el reciente reparto de tierras de César, en el cual, según Cicerón (112), no dejaría de intervenir. Por ello es prudente tener en cuenta la opinión de Utzenko (113) para quien existen motivos fundados para pensar que en los años 50 una amplia opinión pública reconocía como jefe de los populares a Clodio más que a César, representando el tribuno del primero una radicalización de la actividad del segundo, que durante su consulado habría desilusionado a un sector de las masas.

Al año siguiente, en el 57, Roma conoce la violencia en sus calles. La vida pública ya no podía ser sanada con terapias moderadas sino con intervenciones quirúrgicas enérgicas, según expresivo símil de Cicerón (114). Los debates en el senado y el foro se sustituían por los encuentros armados en las calles, teniendo por protagonistas a Clodio y a los tribunos Milón y Publio Sextio. El panorama se cernía inquietante porque, según Plutarco (115), los excesos de Clodio empujaban hacia el senado a Pompeyo, y ello hacía predecir tiempos más difíciles.

En el 56, mientras en Roma los encuentros armados entre Milón, Clodio y Sextio continúan y se exasperan, en la primavera, los tres grandes se reúnen en Luca y se reparten las mayores prebendas de la República.

A medida que la conflictividad política se agudizaba, empeoraban las condiciones de vida de los ciudadanos. Desde la sublevación de Espartaco apenas se había conocido un período de tranquilidad. En el campo, como en la ciudad, se dejaban sentir los maléficos efectos de las continuas crisis. El hambre

convertía el campo en manantial de bandoleros y salteadores, particularmente abundantes en los lugares que podían prestarles fácil defensa, como montañas y bosques. La miseria empujaba a las masas urbanas a la violencia. La penuria económica se agravaba a partir del 73, momento en que, a los males acumulados, se añade la pérdida de control de los mares, lo que se traduce en más hambre y violencias, que, a su vez, entrañaban desorganización y más hambres, formando el dramático círculo que asfixiaba a las masas ciudadanas.

La desesperación de los campesinos les obligaba a abandonar, junto con sus tierras, sus valores tradicionales, pasando a engrosar las masas desclasadas de las ciudades, convertidas en semilleros de desórdenes. Bandas de hombres armados, contratados a sueldo, o como forma de subsistencia propia, las recorrían haciendo del tránsito una aventura peligrosa. De poco sirvieron las prohibiciones de portar armas o la abolición de los collegia. Medidas policiales eran insuficientes para solucionar problemas de raíces más profundas. Aquellos optimates, que consideraban un crimen a la pobreza, no hacían sino unir en su pensamiento dos realidades, cuya relación era evidente. Pocos podían encontrar trabajo y la situación de degradación moral era tal, que menos aún eran los que aspiraban a alcanzarlo. La mayoría vivía al día, recurriendo a endeudarse para cubrir sus necesidades más elementales de subsistencia, prestándose como víctimas ineludibles a la codicia de los usureros. La ira de los desposeídos les aglutinó en torno a Catilina, dando lugar a un movimiento radicalizado que llenó de angustia y zozobra a quienes, hasta entonces, no las sufrían. El estado de ánimo de la población lo refleja Salustio (116): Quibus rebus permota ciuitas atque in-

mutata urbis facies erat. Ex summa laetitia atque lasciuia quae diuturna quies pepererat, repente omnes tristitia inuasit: festinare, trepidare, neque loco neque homini cuiquam satis credere, neque bellum gerere, neque pacem habere, suo quisque metu pericula metiri. Ad hoc, mulieres, quibus rei publicae magnitudine belli timor insolitus inceserat, adflictare sese, manus supplices ad caelum tendere, miserari parvos liberos, rogitare, omnia pavere, superbia atque deliciis omissis, sibi patriaeque diffidere.

Resultaba aún imposible detener el enfrentamiento entre poseedores y desposeídos, dando lugar a una lucha sangüinaria y desesperada en la que la confusión permaneció hasta el final. Las frases con que Salustio (117) finaliza su Guerra de Catilina son suficientemente expresivas: ita cuncti suae hostiumque uitae iuxta pepercerant. Neque tamen exercitus populi Romani laetam aut incruentam victoriam adeptus erat: nam strenuissimus quisque aut occiderat in proelio, aut grauiter uulneratus discesserat. Multi autem, qui e castris, uisundi aut spoliandi gratia, processerant, uolentes hostilia cadauera, amicis alii, pars hospitem aut cognatum reperiabant: fuere item qui inimicos suos cognoscerent. Ita varie per omnem exercitum laetitia, maeror, luctus atque gaudia agitabantur.

La victoria bélica aplastó la sublevación pero no solucionó la causa de la misma: el hambre. César, Clodio y Pompeyo procuraron remediarla, pero sus medidas no debieron ser suficientes, según resulta de los continuos levantamientos y agitaciones de una plebe, movilizada tanto por el hambre como por las promesas de los demagogos. Y frente a la escasez, el lujo y el con vencimiento de que de nada valía ser rico si no se demostraba. Con

- 46 -

ello se agudizaba el enfrentamiento social y el odio de clase
presagiaba un cielo turbulento para el futuro de Roma.

NOTAS AL CAPITULO II.

- (1) Hacia el año 104 a.C. el tribuno M. Filippo dice, según Cicerón (De Officiis bonorum et malorum, II, 21, 73) que en Roma no había ni siquiera dos mil propietarios: Per-niciose enim Philippus, in tribunatu cum legem agrariam ferret, quam tamen antiquari facile passus est et in eo uehementer se moderatum prae-buit, - sed cum in agendo multa populariter, tum illud male, "non esse in ciuita-te duo millia hominum, qui rem haberent".
- (2) Cf. Salustio, Bellum Iugurthinum, 63, 6: Tamen is ad id locorum talis uir - manu postea ambitione praecepti datus est - consulatum adpetere non audebat. Etiam alios ma-gistratus plebs, consulatum nobilitas inter se per manus tradebat. Ibidem 41, 5, Namque coespere nobilitas dignitatem populus libertatem in lubidinem uortere.
- (3) Las crisis agrarias del fin de la República deben enten-derse como crisis del campesinado, de las estructuras so-ciales agrarias, pero no como crisis de la agricultura, a no ser que el término crisis traduzca las profundas muta-ciones que en ellas se producen. Porque los latifundios, que rara vez dejaron de crecer, pocas veces vieron dismi-nuir, de modo radical, sus ganancias. La crisis no fue eco-nómica sino social, como prueban las condiciones económi-cas de las villas excavadas en esta época. Véase sobre el tema, Rostovtzeff, M., Historia social y económica del Im-perio Romano, T. I. pp. 83 ss.

- (4) Historia Natural, XVIII, 35, dice que latifundia perdidere Italiam.
- (5) Guerras Civiles, I, 17.
- (6) Op. cit., T. I, p. 59. El autor ofrece una magnífica síntesis sobre la época en pp. 31-94.
- (7) Como se deduce de la relación de fundos fructíferos según el orden de cultivos recomendables que ofrece Varrón en De Agricultura, I, 7.
- (8) La conciencia de crisis era sentida, así como la imposibilidad de poner remedio. Cf. Plutarco, Catón, VIII.
- (9) De aquí la necesidad de eliminar competidores en el mercado exterior, expresada claramente por la anécdota de los higos catonianos narrada por Plutarco (Catón, XXVII) que habría de conducir a la destrucción de Cartago, como imperativo de los intereses de amplios sectores latifundistas romanos. Cf. Rostovtzeff, M., Roma. De los orígenes a la última crisis, p. 65.
- (10) Cf. Bloch, L., Luchas sociales en la antigua Roma, p. 102: "La política imperialista en la antigüedad es un fenómeno necesario y concomitante con la democracia". La plebe romana no podía negarse a la entrada de granos como traducción de las ventajas sobre su condición ciudadana del poder de Roma. Si el beneficio de las familias poderosas quedaba asegurado por la sujeción de la población dependiente, a los sectores pobres sólo les quedaba el recurso de la explotación del Imperio. Tal es el sentido de la citada afirmación de Bloch.

- (11) Cf., Kovaliov, S.I., Historia de Roma. T. I. pp. 353.
- (12) Cf., por ejemplo, Bonfante, P. Storia del Diritto romano. I. I. p. 283.
- (13) Además de las causas coyunturales que influyen en el cambio cualitativo de la producción agrícola, debe notarse el cambio de mentalidad, de quienes, habiendo hecho fortuna en Oriente, habían conocido sistemas de agricultura comercializada y procuraron introducirlos en Italia. En lo que fueron ayudados por las traducciones al latín de manuales de agricultura científica púnicos y griegos.
- (14) Ab Urbe Condita, XXXII, 26, 4; XXXIII, 36, 1, XXXIX, 22, 8.
- (15) Cf. Meyer, "La esclavitud en el mundo antiguo", en El Historiador y la Historia Antigua. p. 169.
- (16) De Agricultura, I, 17, dice: Nunc dicam, agri quibus rebus colantur. Quas res alii diuidunt in duas partes, in homines et adminicula hominum, sine quibus rebus colere non possunt; alii in tres partes, instrumenti genus uocale et semivocale et mutum, uocale, in quo sunt serui, semiuocale, in quo sunt boues, mutum, in quo sunt plaustra.
- (17) Cf. Gianelli, G., Mazzarino, A., Tratatto di Storia di Roma, T. I., pp. 348-352.
- (18) Toutain, J., La economía antigua, pp. 211-212: "A pesar de los gastos que podría ocasionar la alimentación y

conservación de esclavos, la mano de obra servil se recomendaba por su baratura. No hizo desaparecer por completo el trabajo libre; aún hubo, en los últimos siglos de la República, jornaleros agrícolas y aparceros; pero en la mayor parte de las haciendas, la explotación del suelo estaba confiada a los esclavos."

- (19) Op. cit., p. 135. Destaca que el cultivo de la tierra exige dedicación y atención personal del propietario, en tanto que la política imperialista somete al desarraigo al soldado. Dada la lejanía del teatro de operaciones de las campañas bélicas, se precisaba el abandono de las tierras en manos de parientes o amigos. Ausentes los brazos del dueño, era normal que la familia, al no contar con medios para sacarlas adelante, debiera venderlas bajo la presión de los grandes capitales.
- (20) Bell. Yugurt. 41, 8-9: Interea parentes parui liberi militum, uti quisque potentiose confinis erat, sedibus pellebantur.
- (21) Romanización de la Península Ibérica. T. I. p. 187.
- (22) Historia social y económica del Imperio Romano, T. I. p. 58.
- (23) El Genio Romano en la religión, el pensamiento y el arte. p. 245.
- (24) Cf. Ellul, J., Historia de las Instituciones de la Antigüedad. p. 285. La tierra pública, propiedad del pueblo romano se dividía en dos elementos: uno arrendado a las ciudades vencidas y el otro quedaba para uso direc-

to del pueblo romano. Este último, según sus posibilidades de explotación, incluía tres categorías: bosque y tierras de pasto, ager scripturarium, periódicamente arrendado; tierras cultivables pero baldías, ager arcifinalis, entregadas mediante el pago de una renta; tierras cultivadas y deslindadas, ager adsignatus, que podían ser arrendadas, como las anteriores, o vendidas en subasta pública por los censores. En la práctica, el sistema sólo beneficiaba a unos pocos, que tenían dinero suficiente para pagar, por anticipado, el precio exigido. Sólo ellos tenían el ganado para ocupar el ager scripturarium y la mano de obra esclava para poner en explotación el ager arcifinalis.

(25) Finley, M.I., La economía antigua, p. 31-171 otorga los siguientes caracteres fundamentales:

- Ausencia, casi completa, del concepto de amortización de la inversión agraria.
- Absentismo de los grandes propietarios.
- Uso en gran escala de la mano de obra esclava.
- Producción para el exterior de una agricultura comercializada.
- Arriendo o subarriendo en parcelas fragmentadas.
- Concepto de propiedad de la tierra como no ocupación.
- Psicología de la vida en reposo y bondad moral de la ocupación.

- (26) La economía antigua, p. 213, describe así el proceso:
"El desquiciamiento de la economía agrícola tuvo como consecuencia un fenómeno social, cuyo papel y alcance fueron considerables en la Historia de Roma. Los campos fueron abandonados por la mayoría de los pequeños propietarios y de los arrendatarios libres, que fueron a amontonarse a las ciudades, sobre todo, a Roma. Esa afluencia de gente arruinada por las condiciones nuevas de explotación del suelo, engrosó prodigiosamente la masa plebeya, aumentada al mismo tiempo por los libertos cada vez más numerosos de origen extranjero, griego y oriental. En el pueblo romano se rompió el equilibrio entre el elemento rústico, antes laborioso, productor, ponderado, y el proletariado urbano, cada vez más acostumbrado a reclamar al Estado, a los magistrados, a los candidatos y a los ambiciosos de todas clases su alimento y sus placeres favoritos, panem et circenses."
- (27) Cf., Gianelli, G., Mazzarino, A., Op. cit. T. I. pp. 339-348.
- (28) Cf., por ejemplo, Salustio, De Coniuratione Catilinae, 39, 1-2.
- (29) Bellum Iugurthinum, 41, 7-8.
- (30) Ellul, J., Op. cit., p. 281, resume así el poder de los publicanos: "Aquellos tienen en sus manos toda la vida económica del Imperio, la totalidad de los suministros del ejército, perciben los vectigalia en nombre del Estado, arriendan el ager publicus en todo el Imperio,

arrebátandosele frecuentemente a las ciudades vencidas que hubiesen querido arrendárselo al Estado, para subarrendárselo inmediatamente después más caro. Los publicanos perciben también las aduanas, recaudan las percepciones en especie que hay que enviar a Roma y se convierten así en los proveedores de trigo que Roma necesita para los repartos gratuitos. Ellos son también quienes conceden en arriendo las obras públicas, haciendo construir los templos, las carreteras, los acueductos, etc. Cada una de estas empresas les proporcionan beneficios. La vida agrícola depende de ellos, pues son los rectores de la producción en las provincias, y sus aprovisionamientos al Estado los hacen dueños de las empresas comerciales o industriales que ellos arriendan para tal o cual producción. Toda empresa necesita conformarse con sus servicios para poder subsistir, pues aquella que los publicanos se niegan a utilizar está condenada a muerte".

(31) Historias, VI, 17.

(32) El cuadro de fuerzas sociales puede sintetizarse así:

1º. Oligarquía senatorial, verdadera beneficiaria del sistema, que, sin embargo, ante los alarmantes síntomas de descomposición social y política, se escindía en grupos ultraconservadores y reaccionarios, y reformadores moderados, como el grupo de los Escipiones a mediados del s. II, a. C.

2º. Equites y publicani. Carecen de la privilegiada po-

sición política del grupo anterior y aspiran a fundirse con él, para lo cual precisan de la reforma de los esquemas políticos tradicionales, por lo que no dudan en aliarse a otros sectores enemigos de la nobleza, pero, atentos a la solidez de su situación, cuando esos sectores se vuelven peligrosos para ellos mismos, no dudan en invertir alianzas, buscando apoyo en los grupos senatoriales.

- 3º. Masas de ciudadanos trabajadoras de la ciudad y del campo: sus aspiraciones fundamentales son de orden económico, invocando el reparto de tierras y la abolición de deudas. En el orden político, procuran, mediante el apoyo prestado al poder de un líder popular, la disminución de las jurisdicciones del senado en favor de los tribunos y asambleas. Celosos de su condición ciudadana, procuran que ésta no se devalúe con el acceso a ella de advenedizos.
- 4º. Subproletariado urbano y milicia profesional: sus deseos se orientan, en general, a vivir lo mejor posible de la explotación sistemática del Imperio y de las dádivas de su general. Su bien máspreciado es la posesión de la ciudadanía, su fuerza y su voto lo ofrecen a la promesa, más o menos demagógica, del beneficio inmediato.
- 5º. Población itálica (hasta el logro de su ciudadanía): buscan el equilibrio entre su aportación al Imperio y la remuneración recibida. Fundamentalmente, desean alcanzar la condición ciudadana, aún cuando se dis-

tingue en ellos los peculiares intereses de las oligarquías rurales de los de las masas trabajadoras.

- 6º. Población del Imperio: comprende a los grupos aristocráticos rurales y oligarquías municipales, que, protegidos por Roma, aspiran a aumentar sus beneficios y a conseguir la ciudadanía romana, y el resto de la población, tan enemiga de la aristocracia provinciana, como de Roma, pretendiendo la independencia política y económica respecto a ambas.
- 7º. Esclavos: en correspondencia con el endurecimiento de su condición crecen sus ansias de libertad, bien otorgada voluntariamente por sus dueños, o bien conseguida por la huida o la sublevación.
- 8º. Mujeres de todo el Imperio: a pesar de su situación, no se tienen noticias ciertas de sus inquietudes y no participan en los conflictos políticos, como grupo.

Los intereses encontrados de estos grupos sociales explican la variada tipografía de los enfrentamientos: senadores reaccionarios contra senadores reformistas; senado contra caballeros y publicanos; ricos contra pobres entre ciudadanos, aliados y provincias; subproletariado contra campesinos; ciudadanos contra aliados; ciudadanos y aliados contra provincianos; libres contra esclavos. Estas fuerzas produjeron, en ocasiones, alianzas e inversiones de alianzas, según sus intereses inmediatos y de diverso alcance, que complican enormemente la comprensión del escenario político del fin de la república.

- (33) Historia social y económica del Imperio Romano. T. I., p. 59, donde dice: "El único resultado de la revolución de los Gracos fue soliviantar a grandes masas de población itálica y tratar, por primera vez en la Historia de Roma, una precisa línea divisoria entre ricos y pobres, "opresores" y "oprimidos".". Donde el uso del término "revolución" para designar el movimiento gracquiano no resulta del todo exacto, como tampoco lo es el afirmar el establecimiento de "línea divisoria entre ricos y pobres", sin matizar que tales calificativos no hacen referencia a los miembros del Imperio, los esclavos y las mujeres. Por otra parte, si bien es cierto que con ellos eclosionan las fuerzas generadoras del denominado "movimiento popular", sus presupuestos sociales estaban ya latentes en la sociedad desde mucho tiempo antes, por lo que, fundamentalmente, el resultado de su obra fue la concienciación ciudadana de pertenecer al campo de los ricos o al de los pobres.
- (34) Los historiadores han dividido sus opiniones según la importancia concedida a las dos fuentes existentes sobre el tema (Apiano, Guerras Civiles, I, 2, quien juzga que el objetivo de Tiberio no era tanto el proporcionar felicidad a los pobres como el obtener fuerza bélica eficiente para el Estado; y Plutarco, Tiberio, IX, 4, donde aparece como fuerza motriz y estímulo fundamental la conciencia de la tremenda injusticia social con que Roma pagaba a algunos de sus ciudadanos). El fragmento, según la traducción de Ranz Romanillo, dice: "Las fieras que discurren por los bosques de Italia tienen cada una sus guaridas y sus cuevas; los que pelean y mueren por Italia sólo participan del aire y de la luz, y de ninguna otra cosa más, sino que, sin techo y sin ca-

sas, andan errantes con sus hijos y sus mujeres; no dicen verdad sus caudillos cuando en las batallas exhortan a los soldados a combatir contra los enemigos, por sus aras y sus sepulcros, porque de un gran número de romanos ninguno tiene aras, patria ni sepulcro de sus mayores, sino que por el regalo y la riqueza ajena pelean y mueren, y cuando se dice que son señores de toda la tierra, ni siquiera un terrón tienen propio".

Quienes conceden más crédito a Apiano, otorgan al propósito de Tiberio un carácter conservador, que el curso de los acontecimientos iría desviando hacia la izquierda. Blázquez, J., en La Romanización, T. I., pp. 189 ss., sobre un análisis de las fuentes y la comprensión del fenómeno Numantia, se manifiesta en este sentido descubriendo la relación existente entre Numantia y las reformas de Tiberio, aún cuando la validez del pensamiento ciceroniano expresado en De Aruspice Responsa,⁴³ deba ser sometido a crítica; desde el momento que Cicerón se considera a sí mismo en el grupo de los optimates y es aceptado por ellos, lo que ocurre hacia el año 65, se convierte en enemigo tenaz del movimiento de los populares, cuyo fundador puede ser considerado Tiberio Graco. Teniendo en cuenta la parcialidad tendenciosa de Cicerón hacia sus adversarios y las invectivas propias de la época para desprestigiar al enemigo, sus juicios acerca del líder popular carecen de toda fiabilidad.

Quienes se detienen en Plutarco, no dejan de conceder unas intenciones progresistas a Tiberio desde

el comienzo de su actividad tribunicia.

Por otro lado, la conciencia de crisis era sentida por el poderoso Círculo de los Escipiones, al que, por linaje y educación, pertenecía Tiberio. El Círculo, reunido en torno a Escipión Emiliano, actuaba como coherente grupo de presión frente al sector más inmovilista del senado, que veía en toda reforma una señal de debilidad. De ese grupo provinieron los primeros intentos moderados de reforma con los objetivos que Apiano concedía a Tiberio, de ahí que en el momento decisivo, uno de sus representantes, Cayo Lelio, retirase su propuesta, según narra Plutarco (Tiberio Graco, VIII). Si la ideología fundamental del grupo era la de la Stoa Media, no es difícil encontrar atisbos de los rasgos del estoicismo primitivo, con sus ideales de igualdad humana, cosmopolitismo y justicia en los preceptores de Tiberio, Aristófanes de Mitilene y Blossio de Cumas, a los que en el mismo fragmento alude Plutarco, y cuya conducta, coherente con su idealismo, habría de conducir a Blossio a ofrecer su vida luchando por la liberación de los esclavos, junto a los sublevados bajo la bandera de Aristónico. (Tib. XX).

Finalmente, debe desconfiarse del tema de los propósitos. Las motivaciones psicológicas profundas que puedan impulsar a los políticos son, fueron y serán siempre conflictivas. Es más prudente detenerse en el estudio de sus obras y sus consecuencias.

(35) No hay datos precisos para conocer con exactitud la super-

ficie de la yugada. Representaba aproximadamente lo que un hombre podía cultivar en una jornada de trabajo, unos 3.100 metros cuadrados, algo menos, pues, que la fanega castellana. Lo que implicaba que ningún ciudadano romano podía poseer más de 255 Ha. En caso de no tener hijos, sólo podría disfrutar de 125 Ha. de tierras públicas, o 187 Ha., si tenía un sólo hijo. En tanto que los lotes formados para el reparto tendrían una extensión de 7,5 Ha.

- (36) Apiano, I, 12. El hecho es referido igualmente por Plutarco. Iib. , XV.
- (37) El problema del financiamiento de la ley se resolvió, mediante la propuesta directa a la asamblea popular del destino de la herencia que, en aquel momento, testaba en beneficio de Roma el rey de Pérgamo, Atalo II Filopémor. Cf. Plutarco, Iib. XIV.
- (38) Cf. Plutarco Ibid., XVI. En embrión, representaba lo que pudiera ser considerado como la plataforma reivindicativa popular: suavización del servicio militar; derecho de apelación al pueblo, reunido en comicio, en contra de las sentencias capitales; abolición del monopolio judicial de los senadores en favor de su extensión al orden ecuestre y concesión de ciudadanía a aliados e itálicos.
- (39) Roma. De los orígenes a la última crisis, p. 82.
- (40) Si bien Octavio, como tribuno, no podía ser considerado exactamente magistrado, sin embargo, era portador de la majestad del pueblo romano que lo había elegido. Pero los términos en los que se funda para atentar contra la invio-

labilidad de un tribuno, muestran que ha nacido un nuevo concepto sobre la legitimidad de la magistratura. Se olvida de la fuente religiosa de la legitimidad tradicional para invocar como única válida la que proviene de los deseos del pueblo soberano. Cuando, según las fuentes citadas (Apiano, I, 12 y Plutarco Iib. XV), Tiberio expresa que la fuente de poder e inviolabilidad tribunicia proviene de su consagración al servicio del pueblo que lo ha elegido, y que, si se aparta del bien común, puede ser revocada, no hace sino sentar las bases de una revolucionaria concepción de la legitimidad y de la obligatoriedad política desconocidas en Roma.

- (41) El intento de ser reelegido tribuno durante dos años consecutivos no se oponía a la ley y existían precedentes, como la reelección consecutiva por diez años de Cayo Licinio Stolo, propulsor de la ley del 367 a.C. que lleva su nombre, pero sí a la buena costumbre constitucional. Cf. Gianelli, G., Mazzarino, A., Op. Cit., T. I, p. 24.
- (42) Op. Cit., p. 159.
- (43) Su popularidad la destaca Plutarco (Cayo Graco III). No obstante, el hecho de alcanzar sólo un cuarto puesto en la votación indica la movilización que el senado había llevado a cabo en su contra. Cf. Kovaliov, S. I., Op. Cit. T. I., p. 382.
- (44) No se conoce el orden, ni el número exacto de las leyes por él promovidas. Las fundamentales, para dar conocimiento de su obra son: Lex de pounicatione, lex de abactis, lex agraria, lex frumentaria, lex militaris, lex de prouinciis consularibus, lex de prouincia Asia, lex de coloniis deducendis, lex iudiciaria.

- (45) Cf., sobre el tema, Carcopino, J., Contactos entre la historia y la literatura romana, pp. 15-50.
- (46) De legibus III, 4, 11 y Pro Sestio, XXX, 65.
- (47) De República, XXXI, 53.
- (48) II, 8 y III, 20.
- (49) X, 9.
- (50) De República, I, 40, 63.
- (51) De Legibus, III, 3, 6.
- (52) In Catilinam, IV, 5, 10.
- (53) Biblioteca Histórica, XXXVII, 9.
- (54) Cf., por ejemplo, Ellul, J., Op. Cit. p. 291: "Concedió en beneficio de los caballeros las adjudicaciones de los pública decidiendo además que las pérdidas por fuerza mayor soportadas por los publicanos, en lo relativo a la percepción de impuestos, fuesen soportadas en adelante por el estado y reservando en adelante en exclusiva para los caballeros el derecho a participar en las adjudicaciones".
- (55) Una confiscación en mayor escala, y no sólo en Italia sino también en las provincias, ofrecería mejores perspectivas a los beneficiados. Cf. sobre el tema, por ejemplo, Rostovtzeff, M., Roma, p. 87., Ellul, J., Op. Cit., p. 287; Kovaliov, S. I., Op. Cit. T. I., p. 387.
- (56) En esencia, consistía en vender el trigo estatal a "pre-

cio político". Las consecuencias de la medida habrían de ser múltiples: alivio de condición de los pobres frente a las oscilaciones de precio del pan; caída del precio del grano; precedente para futuras medidas demagógicas; independencia relativa de los pobres respecto a los ricos de los que dependían económicamente; atracción hacia Roma de masas turbulentas por lo que sería considerada como una extravagante largueza por Cicerón (De Officiis, II, 72).

El significado de la Ley no puede comprenderse con independencia del resto de su cuerpo legislativo. Juzgarla demagógica sería tanto como considerar del mismo modo cualquier ayuda social en la actualidad. La ley suponía ayuda inmediata a quien tenía hambre y se justificaba con la invocación del derecho de todo ciudadano a lucrarse de los recursos del Estado, al que pertenece. Su nefasta influencia sobre la salud moral de la plebe romana, se había de compensar con las medidas centrífugas expresadas en sus leyes agrarias y coloniales. Por lo demás, Cayo Graco no fue el inventor del sistema (Cf., Bloch, L., Instituciones romanas, pp. 136-137).

- (57) Como complemento a su ley agraria. Puesto que las disponibilidades de tierras en el suelo itálico no eran suficientes para sus planes, se propuso la fundación de colonias en el exterior. Por los lugares elegidos, estaba claro que ya no se trataba sólo del fomento de centros agrícolas, sino también de centros con funciones artesanales y comerciales, acrecentando, así, la fuerza de los elementos opuestos a la oligarquía senatorial, artesanos y comerciantes.

- (58) La ley tenía objetivos económicos, sociales y militares, pero su finalidad esencial, sin duda, sería la regeneración moral de los parados, su actividad en este campo es evocada por Plutarco, Cayo, VII.
- (59) Como el resto de la legislación, en Plutarco. Cayo, V. La ley suavizaba las condiciones del servicio militar y se traducían en una nueva salvaguarda de los derechos del individuo frente al poder estatal.
- (60) Cf. Struve, V.V., Historia de la Antigua Grecia. T. I., p. 60.
- (61) Cf., Nicolet, C., Les idées politiques à Rome sous la République, p. 30, destaca el acontecimiento, dotándolo de su auténtico significado político: "Et, contre Caius, le Senat votera le "Senatus Consulte Ultime", la loi martiale, qui arme les Consuls pour la guerre civile, et suspend les traditionnelles garanties des simples citoyens. Au nom du salut public, la noblesse renonce ainsi à la modération traditionnelle qui faisait l'admiration d'un Polybe. Nous verrons que la légalité de cet expédient, exorbitant du droit public romain, sera toujours formellement contestés par les populaires. Ainsi, dans cette période de luttes civiles de plus en plus violentes, la noblesse, incapable de se forger une doctrine cohérente, divisée et bousculée par le dynamisme réformateur des populaires, se laisse entraîner peu à peu à envisager—comme deux siècles plus tôt les aristocraties des cités grecques— le seul remède possible; le recours au pouvoir militaire".
- (62) Cf., por ejemplo: Rostovtzeff, M., Roma, p. 82; Kovaliov, S.

Op. cit. T. I., pp. 381-393; Gianelli, G.-Mazzarino, A. Op. cit. T. I., pp. 352-360; Bloch, L., Luchas sociales en la Antigua Roma, p. 167; Becerra Oliva, Historia de la República Romana, p. 156-157. Especialmente ilustrativo resulta el texto de Plutarco, Cayo V, que se refiere al tema (Trad. de Ranz Romanillo) "Para hacer sancionar esta ley tomó con gran diligencia sus medidas; una de ellas fue el que, siendo antes costumbre que todos los oradores hablasen vueltos hacia el senado y hacia el llamado comicio, entonces por primera vez salió más afuera, perorando hacia la plaza; y en adelante lo hizo así siempre, causando con una pequeña inclinación y variación de postura una mudanza de grandísima consideración, como fue la de convertir en cierta manera el gobierno de aristocracia en democracia, con dar a entender que los oradores debían poner la vista en el pueblo y no en el senado".

- (63) Operaciones en la Gallia que determinan la fundación de Narbo Martius y operaciones en Africa que dan lugar a la Guerra de Yugurta. Para Rostovtzeff, M., Roma, p. 92, "Su objeto era favorecer los intereses financieros de los grandes propietarios rurales que constituyan la clase dominante y aumentar el territorio del estado en la Gallia y Africa, así como también apartar la atención del pueblo de los asuntos internos".
- (64) Carcopino, J., Las etapas del Imperialismo Romano, p. 37, juzga en estos términos el estado de descomposición republicano: "desde hacia más o menos medio siglo, la conquista había ido corrompiendo poco a poco todos sus órga-

nos. Pervirtió a los elegidos para disfrutar de los despojos de las provincias, a las que despedazaba sin piedad. Envileció a los electores en escrutinios librados al mejor postor. Encerró al gobierno en una especie de círculo infernal en que los dirigentes pagaban las magistraturas gracias a las cuales se enriquecían en los comandos que obtenían en el exterior, y luego apremiaban a sus administrados para preparar las brechas abiertas en sus patrimonios y poder adquirir a su vuelta, los sufragios que les valdrían nuevas designaciones fuera de Italia".

- (65) El contenido de la reforma en Salustio, Bellum Iurgurtinum, 86. Su alcance es analizado por Gabba, E. Le origini dell'esercito professionale in Roma: i proletari e la riforma di Mario, pp. 173, ss.; Ricerche sull'esercito professionale da Mario ad Augusto, pp. 171, ss. Para este autor, la medida era una necesidad, ya antes de su reforma, la reducción del censo mínimo para servir en la milicia se venía traduciendo en una cierta proletarización de la milicia, aunque, en general, sólo los assidui servían en las armas. La guerra de Yugurta había mostrado la insuficiencia y debilidad del ejército romano, que ahora temblaba ante la presencia bárbara. Significaba rechazar el concepto de hombre de armas propietario y aceptar al desposeído. Las dificultades del ejército —que se encuentran en Salustio, Bell. Iug. 42; Apiano, Bell. Civ. I, 7; Plutarco, Iib. IX— junto con las arengas de sus generales hace tomar al soldado conciencia de su condición. Independizados cada vez más de los propietarios, forman una fuerza autónoma con intereses y exigencias propias. En

adelante, el ejército se iría desvinculando de un gobierno y de una nación que no le recompensa sus servicios para identificarse con el éxito del general que le dirige y gratifica. El general, a su vez, se acostumbra a basar su poder más en la lealtad y fuerza de su ejército que en las decisiones de la asamblea y el senado. Se originan, así, en el campo militar, unas nuevas relaciones de clientela más sólidas y firmes que las de la clientela civil.

- (66) Tito Livio. O del imperialismo en relación con las formas de gobierno y la evolución histórica, p. 243.
- (67) Salustio, Bell. Iug., 73, 3-7.
- (68) En síntesis, su cuerpo legislativo es el siguiente: Lex Servilia iudiciaria, propuesta en el 104 por el entonces tribuno Cayo Servilio Glaucia, dirigida contra la abolición de la ley judicial de Cayo Graco, iniciada por el cónsul Quinto Servilio Cepión en 106. Esta ley abriría de nuevo las puertas de los tribunales de justicia a los caballeros. Lex Servilia repetundarum, propuesta igualmente en 104 por Glaucia, por la que se otorgaba mayor responsabilidad a los magistrados frente a las causas por corrupción. Leyes agrarias y frumentarias del 103, propuestas por el tribuno Lucio Apuleyo Saturnino. Lex Apuleia de maiestate, muy vaga de contenido, propuesta por Saturnino, con el pretexto de castigar a los enemigos del pueblo, ponía en manos de los populares un poderoso instrumento en su lucha contra los optimates. Leyes acerca de la concesión de ciudadanía a italos y fundación de colonias en provincias, de puro espíritu gracquiano, presentadas y aprobadas bajo la presión de las armas, hacia el año 110.

- (69) Bell. Iug., 86, 3.
- (70) Fundamentalmente, Lucio Apuleyo Saturnino y Cayo Servilio Glaucia.
- (71) Por ejemplo, Rostovtzeff, M., Roma, p. 95, lo sitúa como partidario del senado, juzgando algunas de sus medidas como onerosas para los caballeros y el gran capital. Druso se habría ganado el apoyo popular mediante concesiones demagógicas pretendiendo como meta el hundimiento de los capitalistas. Kovaliov, S. I., Op. cit., T. I., p. 420, piensa que sus proyectos de extensión de ciudadanía, en la línea popular, arrastrarían contra él tanto a las masas ciudadanas como a caballeros y senadores. Bloch, L., Luchas sociales en la Antigua Roma, p. 185, le adjudica la pretensión de reconciliar los dos órdenes superiores de la sociedad; pero en tal caso, quedarían sin explicación sus medidas en contra de los caballeros y los amplios beneficios concedidos a las masas. No parece lógico, en fin, que fuese un iluso que pretendiese lograr una paz social con sus medidas contradictorias, sino un político posibilista, que, urgido por las tensiones sociales, procurase limar asperezas, haciendo concesiones a todos los órdenes.
- (72) Así piensan, por ejemplo: Becerra Oliva, La República Romana, pp. 169-175; Barbagallo Conrado, Roma Antica, p. 672; De Francisci, P., Storia del Diritto Romano, T. II, p. 145; Bonfante, P., Storia del Diritto Romano, p. 298; Bloch, L., Op. Cit., pp. 198-207; Gianelli, G., Mazzarino, A., Op. Cit., T. I., pp. 369-375; Oman, S. Ch., Siete Estadistas Romanos, pp. 151-209; Rostovtzeff, K., Roma, pp. 100-102;

Ellul, J., Op. Cit., pp. 292-294; Marsch, F.B., Modern problems in the ancient world, pp. 123-138; Goetz, W., Hélade y Roma, p. 391; Brunt, P.A., Conflictos sociales en la República Romana, pp. 155-163.

- (73) L'età di Cesare e di Augusto, p. 14. Piensa que sólo trató de derribar a los caballeros, pero no al pueblo: "Ma alla plebe non era stato nemico, ché anzi, pur avendole tolto le elargizioni di frumento, che tanto avevano contribuito a diffondere l'ozioso e facineroso inurbamento, con una larga politica di deduzione di colonie e di lavori pubblici e con una azione energica sui mercati era riuscito a procurarle un sufficiente assetto economico. Se mai le sue severità si erano svolte in confronto dei cavalieri, di questa nuova genia di uomini di affari e di finanza, così diversi dai maiores (antenati), e per larghi e subiti guadagni facili ad esercitare azione di malo esempio e di pervertimento. Essi aveva mirato a contenere, spuntando loro le unghie negli appalti di riscossione delle imposte d'Asia e soprattutto escludendoli dell'amministrazione della giustizia, tornata ad essere compito riservato ai soli senatori".
- (74) Silla o la monarchia mancata, pp. 47-59, se reafirma en su idea de que Sila habría deseado procurarse un poder personal, que luego abandonaría por motivos caprichosos o por la hostilidad de la oligarquía senatorial. Carcopino parece fundarse en el relato de Apiano, Bell. Civ., I, 103 y I, 79. La exclusión de los caballeros de los tribunales y el debilitamiento del poder de los tribunos no se debió, para él, al interés por reforzar a la oligarquía, sino a

la afirmación de su poder personal, que podía haberse visto mermado por ambos, lo que le sirve de nuevo fundamento para probar las aspiraciones silanas a la realeza. Otras pruebas de sus deseos encuentra en su costumbre de hacerse preceder de 24 lictores, como era tradicional que lo habían hecho los antiguos reyes romanos; el asignarse una guardia muy numerosa antecesora de la guardia pretoriana y sobre todo, su política monetaria: antes de él, sólo el senado autorizaba la acuñación de moneda y exclusivamente en plata y cobre; después del 86, Sila hace acuñar en oro asociando su nombre y su título a motivos religiosos, con lo que en materia y forma vaticina las monedas futuras. Sería Sila, Felix, y no Augusto, el primero en fundir el culto a Roma y al Emperador.

(75) La costituzione romana dai Gracchi a G. Cesare, p. 81.

(76) Cf., Blázquez, J.M., La Romanización, T. I., p. 217: "La guerra sertoriana... propiamente dicha dura del año 80 al 72 a. C. y constituye un episodio de la lucha entre optimates y populares". Su peculiaridad consiste en la unión de ciudadanos romanos con no ciudadanos con objetivos comunes. Para Kovaliov, S.I., Op. Cit., T. I., p. 449, representa la unión de todas las fuerzas enemigas del sistema oligárquico romano en nombre de una república democrática.

La rebelión sertoriana muestra las redes de alianzas más o menos paradójicas a que conduce el complejo sistema de fuerzas e intereses de la época: Sertorio y su camarilla de demócratas fugados de la represión Sila-

na no dudan en aliarse con el elemento social inferior para combatir, no a los ciudadanos, sino al sistema oligárquico optimatus. Sólo con la muerte de Sertorio, en el 72, se lograría acallar esa peculiar sublevación democrática, pero antes, precisamente para combatir a los enemigos de la oligarquía, el senado mismo había visto obligado a transigir con el anulamiento de una de las normas silanas decisivas y conceder a Pompeyo poderes extraordinarios. Y Pompeyo, ya en Hispania, exigirá al senado, en tono nada sumiso, refuerzos (Cf., Salustio, Historiae, 2, 98, Epistola Cnei Pompei, 10.)

- (77) Los tres sucesos hacen temblar al ciudadano, sea cual fuere su situación en la escala social. Hasta entonces, a no ser que estuviera directamente implicado en las guerras de Roma, como soldado o negociante, no se había preocupado excesivamente de sus andanzas militares, considerándolas sólo a la luz de sus esperanzas de redención económica concreta. Las guerras ocurrían lejos y no entrañaban peligro, sino promesas de ganancias. En el sexto lustro del s. I. a.C. todo cambia. La nueva guerra contra Mitrídates, que se prolonga desde el 75 hasta el 63, aún lejana en el espacio, deja sentir sus efectos en Roma. La provincia de Asia, la más rica, la fuente principal de ingresos, no alimenta el tesoro romano, y, en consecuencia, todos sufren: si a los ricos les negaba el lujo, a los pobres les privaba de lo más elemental.

El conflicto hispano supuso un gran esfuerzo bélico y táctico y, aunque los optimates controlaron las zonas más ricas de la Península (Cf. Blázquez, J.

Op. Cit., T. I., p. 221) es dudoso que los envíos pudiesen salir con puntualidad hacia la capital del Imperio, pues lo impediría tanto las exigencias militares como el mantenimiento de sus 30.000 hombres en armas.

En mayor medida conmovió a Italia la rebelión de Espartaco. El enemigo estaba ahora en casa, en su ciudad, en sus campos, en sus talleres. Como una tempestad la rebelión asoló los campos y a sus dueños. Las legiones romanas no luchaban ahora lejos de Roma por el poder, la riqueza o la gloria, sino a la puerta de sus hogares, por la supervivencia. Ya no peligraba el lujo, ni siquiera el pan, sino la vida. No es difícil imaginar que, en tales circunstancias, el ciudadano común se ocupase más de los problemas inmediatos de su seguridad que de las luchas entre facciones políticas dentro de su misma ciudad.

(78) La rivoluzione romana, pp. 13-14, ve en la lucha política sólo el ansia por el poder, la riqueza y la gloria, sin observar la existencia de oposición alguna entre partidos o programas, ni entre el senado y el pueblo. Para él, la historia de la República fue hecha por familias nobles que, incluso, otorgaron su nombre a las distintas épocas.

(79) Roma, p. 107: "Los programas políticos y la idea de bien común habían sido puesto a un lado por la ambición personal de unos jefes militares".

(80) Sallustio e la rivoluzione romana, p. 135, afirma: "Ma le cricche personali, lungi dall'essere la forza prin-

cipale della lotta politica, presuppongono quella lotta in cui forze ben piú vaste sono in gioco: La repubblica aristocratica non sarebbe mai caduta senza la formazione, nel processo delle conquiste, di un proletariato militare, di un proletariato urbano, di un ordine equestre, senza la liquidazione quasi completa del piccolo ceto agricolo, ecc. Le ambizioni personali si appoggiano alle forze in contrasto, non le creano; senza la miseria delle ambizioni personali forse non c'è mai forza politica eppure la lotta politica nel suo insieme è molto piú grande di quella miseria". El mismo autor en "Il significato dei poemi sallustiani", p. 118, expresa unas ideas que insisten en las anteriores concepciones.

(81) Cf., Plutarco, Pompeyo, XXX.

(82) Cf., Cicerón, Ad Atticum, IV, 8, 2. Los obstáculos no sólo venían, sin embargo, de su origen no noble. Cf., Maffi, M., quien en Cicerón y su drama político, p. 85, afirma: "Cicerón tenía además muchos enemigos, y poderosos; los viejos patricios no le perdonaban haber elevado tanto a Pompeyo, cuya dictadura militar en Oriente les hacía pensar con preocupación lo que sería de ellos si el jefe de tal empresa regresase un día victorioso al frente del ejército más formidable que jamás se había visto. Los robes de la camarilla concesionaria, todos ellos amigos de Verres, no olvidaban que Cicerón había entregado al odio público al saqueador de Sicilia, así como a su camarilla urbana. En substancia, la extrema derecha y la extrema izquierda eran, por motivos opuestos, igualmente adversarias de la candidatura de este burgués venido del campo

a mezclarse en los asuntos del Estado, los primeros desconfiaban de sus actitudes radicales e innovadoras, que habían contribuido a hundir el prestigio de los altos tribunales, en los que los jueces pertenecían todos al orden senatorial; los demás, los demagogos y los revolucionarios, estaban dispuestos a oponerse a este senador "parvenu" que, según decía, venía a imponer orden, disciplina, moralidad y rígido respeto de las leyes en todas las ramas de la administración".

- (83) Proviene fundamentalmente de Cicerón, De lege agraria, y la opinión ciceroniana acerca de los repartos de tierras no ofrece dudas sobre la parcialidad de sus interpretaciones, como se trasluce en su De officiis, I, 12 y II, 72-87.
- (84) El fondo habría de procurarse con los siguientes medios:
- venta de propiedades en Italia y provincias,
 - venta de propiedades consideradas estatales,
 - toma de los distritos de Grecia y Asia Menor, que Sila devolvió a Roma después de su guerra contra Mitrídates,
 - uso de los bienes que Pompeyo traía de Oriente,
 - toma de Egipto, que, según los populares, era romano por donación, siendo necesario llevar allí la guerra para conquistarlo,
 - revisión de los títulos de propiedad que habrían de ser posteriormente gravados con impuestos.
- (85) Los historiadores aceptan sin cautela el apoyo de Craso, pero se dividen en torno a la participación de César en el mismo. Bernardini, L., Giulio Cesare nella rivoluzione romana, pp. 61-62, admite sin paliativos la participa-

ción de César junto a Craso. Delorme, J., César y sus contemporáneos, pp. 80-94, atribuye la operación sólo a Craso y descarta la participación cesariana. Maffii, M., Op. Cit., p. 93, excluye también la participación de César. Sin embargo, la posterior ley agraria de César, muestra cuán cercanos estaban sus objetivos de los de Rulo.

- (86) Cicerón, De lege Agraria, II, 13-14, basándose en las pérdidas que sufriría el erario público y el extraordinario poder que obtendrían los decenviros.
- (87) Historia Romana, XXXVII, 27, 1-3.
- (88) Cf., Supra, p. 34-32.
- (89) Fundamentalmente, Salustio, De Coniuratione Catilinae y Cicerón, In Catilinam. Tanto Salustio como Cicerón y por motivos diversos son extraordinariamente duros con respecto a la figura de Catilina. El motivo no debe buscarse en su sublevación contra la República, porque eso mismo habían hecho Mario y Sila y, después, haría César. La explicación sólo puede estar en que su historia sólo proviene de sus enemigos, en tanto que la otra, la de sus partidarios, no ha llegado a nosotros. Los motivos del odio ciceroniano están claros. El rencor salustiano resulta más complejo: se explica por la presencia posterior de César que aglutinó no pocos de los elementos catilinarlos. Cuando Salustio escribía, César dominaba la situación, y había repudiado ante el senado la conjuración, mientras intentaba salvar a los responsables. De ahí que Salustio debiera negar la participación de César. Aunque César hubiese estado ligado a Catilina,

éste era ahora un derrotado y levantar su memoria suponía un lastre para el vencedor y una ofensa para aquellos que César dominaba. La memoria de Catilina quedó condenada, porque así convenía a los distintos intereses. Aunque no haya motivos para considerarlo, con su panegirista Palacio (Catilina, p. 22) "el varón íntegro que vió antes que los demás el camino de la salvación de Roma y que tuvo el coraje de dar su vida por esta causa", tampoco los hay para seguir ciegamente el concepto de criminal que de él ha dejado una historia escrita por sus enemigos.

(90) Cf., Montero Díaz, S., La juventud romana en torno a Catilina.

(91) Queda, no obstante, oscuro el problema de la relación de César con los conjurados. Poco esclarecen, aun siendo abundantes, las fuentes: Salustio, De con. Cat., 51-52, expone los discursos de César y Catón referentes a la actitud que el senado debía tomar ante los sublevados. César trata de convencer al auditorio de la no conveniencia de la pena de muerte y Catón, de lo contrario. Plutarco, César, VII-VIII. Apiano, Bell. Civ. II, 6. Dion Casio XXXVII, 1-2. Plutarco, Cicerón, XXI.

Los intereses de César no estarían muy alejados de los de Catilina, en esta época, aunque la base de Catilina fuese más baja en la escala social que la de César, que ahora, buscaba el apoyo no sólo de la plebe sino de los caballeros. Cf., La Penna, Sallustio e la rivoluzione romana, pp. 106-112.

(92) De Con. Cat. , 37.

(93) Quizás la conciencia de sufrir la injusticia del senado, que ante su constitucional comportamiento, no aprovechándose de la oportunidad que la fuerza le concedía y licenciando sus tropas, se negó a ratificar sus medidas tomadas en Oriente y a entregar tierras a sus veteranos.

(94) Apiano, Bell. Civ. II, 9-11: *καὶ τῆς αὐτῶν τῆς τῆς συμφορῆς συνγραφῆς, Οὐάριων, ἐνὶ βιβλίῳ περιλαβῶν ἐπέγραψε Τρε-κάρκον.*

(95) Plutarco, Pompeyo, XLVII, 2.

(96) Plutarco, ibid. XLVII, 3.

(97) Entre quienes se han detenido en su figura, se encuentran grandes panegiristas y grandes detractores. Representantes de los primeros puede ser Palacio, E., Catilina pp. 229-230, para quien "en su acción revolucionaria el poder cesáreo representará la voluntad del elemento fundamental de las sociedades, del demos fecundo. No será, pues, opresor, sino libertador, o, mejor dicho, opresor de la minoría para libertar a la masa del pueblo... El espíritu utilitario será reemplazado por el espíritu de justicia, la anarquía por el orden, el estado débil por el estado que subordina los intereses particulares a los intereses de la colectividad". Como muestra de los segundos, Muñoz Alonso, A., Meditaciones sobre Europa, pp.172-173, dice que "En César se encuentra esa fórmula política

muy accidental de que la justicia y la legalidad deben ser pospuestas a la consecución del orden. Aunque haya que expresar en público lo contrario y aunque luego ese orden erigido contra la justicia se convierta, por una lógica evolución, en origen de trágicos desórdenes". Quizás sea más válida la opinión de Canali, L., Personalità e stile di Cesare, p. 2., para quien, en César, "non è neanche improbabile che quasi tutte le contraddittorie testimonianze dei biografi siano attendibili: grandi vizi, anzi tutti i vizi; grandi virtù, anzi tutte le virtù".

(98) César, XIV; Pompeyo, XLVII.

(99) Apiano, II, 10.

(100) Cf., Plutarco, César, XIV

(101) Ad. Att. , II, 9, 1-2.

(102) Bell. Civ., II, 13

(103) Ellul, J., Op. Cit., p. 295, resume de este modo: "Ponía coto a todas las ganancias dudosas realizadas por magistrados y jueces. Prescribía la publicación de las nóminas de los impuestos que se establecían, condenaba una restitución del cuádruplo a los magistrados que incurrieran en concusión y anulaba las donaciones de más de 10.000 sextercios hechas a los administradores".

(104) XXXVIII, 13.

(105) Ad. att., 2, 7, 3, muestra la actitud de los triunviros

hacia Clodio. En ibid., 2, 12, 3, ofrece la actitud de Clodio hacia los triunviros.

- (106) Ibid., II, 19, 4; II, 20, 2; II, 21, 6; II, 22, 2 y II, 24, 5. Ad. Quint. Fratr., I, 2, 16.
- (107) Ad. Att., II, 3, 3 y II, 19, 5.
- (108) La visión de Cicerón de la realidad no siempre es la correcta. Cf., Boyancé, P., Cicerón et César, pp. 483-500.
- (109) Cicerón, Ad. Att., III, 13, 1; III, 14, 1; III, 15, 1; III, 18, 1.
- (110) Il principato di Augusto, pp. 22-30.
- (111) Pro Sest. 85.
- (112) Pro Milone, 74.
- (113) Utzenko, S.L., Cicerone e il suo tempo, p. 157.
- (114) Ad. Att., IV, 3, 3.
- (115) Pompeyo XLVIII y XLIX.
- (116) De Con. Cat., XXXI, 1-3.
- (117) Ibid., LXI, 7-9.

CAPITULO III. Creaciones ideológicas de la República
tardía. Justificaciones oligárquicas y
ofensiva popular.

En la lucha política ciudadana las dos grandes tendencias polarizan sus aspiraciones e inquietudes, siendo conscientes de la existencia de la dualidad los propios elementos implicados en el conflicto. Salustio, por sus sentimientos cercanos al grupo popular (1), ofrece en su obra una constante preocupación por derribar a los nobles, refiriéndose a ellos con calificativos (2) -optimi, nobiles, patricii, principes, boni- cuyos conceptos expresan una distinción en la que prevalecen consideraciones de orden político y social más que contenidos morales.

Cicerón es más expresivo sobre el tema y, preguntado acerca del género de personas a quienes consideraba optimates, responde con una alocución que expresa el concepto que los miembros de la clase senatorial menos reaccionarios tenían de sí mismos y sus adversarios. Por el valor excepcional del testimonio merece ser reproducido íntegramente: Duo genera semper in hac ciuitate fuerunt eorum qui uersari in re publica atque in ea se excellentius gerere studuerunt; quibus ex generibus alteri se popularis, alteri optumates et haberi et esse uoluerunt. Qui ea quae faciebant quaeque dicebant multitudini iucunda uolebant esse, populares, qui autem ita se gerebant ut sua consilia optumo cuique probarent, optumates habebantur. "Quis ergo iste optumus quisque?" Numero, si quaeris, innumerabiles -neque enim aliter stare possemus-; sunt principes consili publici, sunt qui eorum sectam sequuntur, sunt maximorum ordinum homines, quibus patet curia, sunt municipales rusticique Romani, sunt negoti gerentes, sunt etiam libertini optumates. Numerus, ut dixi, huius generis late et uarie

diffusus est, sed genus uniuersum -ut tollatur error- breui circumscribi et definiri potest. Omnes optumates sunt qui neque nocentes sunt, nec natura improbi nec furiosi, nec malis domesticis impediti. Est igitur ut ii sint, quam tu "nationem" appellasti qui et integri sunt et sani et bene de rebus domesticis constituti. Horum qui uoluntati, commodis, opinionibus in gubernanda republica seruiunt, defensores optumatum ipsique optumates, grauissimi et clarissimi ciues numerantur et principes ciuitatis (3).

Quienes cumplen esos requisitos son optimates, independientemente del grupo social al que pertenezcan, sobre las bases de sus dotes naturales, su valor, su fidelidad al régimen estatal y a las costumbres de los antepasados (4) por lo que, para él, en oposición a Salustio, la distinción carece de matices socio-económicos y representaría como una formación moral de carácter interclasista, a lo que alude repetidamente no sólo en sus discursos (5), sino también en sus obras teóricas (6) y cartas particulares (7). Llama, en cambio, populares a aquellos que buscan ventajas para el pueblo (8) distinguiéndolos de los falsos populares, o populares de palabra pero no de intenciones (9).

Optimates y populares, al mismo tiempo que, aspirando al dominio político efectivo mediante el logro de medidas pragmáticas, fueron generando, como mecanismo de defensa, unas apoyaturas ideológicas ordenadas a la justificación de sus deseos y legitimación de sus intereses.

El grupo optimates, representante de la oligarquía senatorial, orientándose hacia la perpetuación de su control sobre la vida pública, se escudó tanto en los valores histórico-tradicionales coincidentes con sus fines, como en la legitimación

de sus apetencias confundidas con esos valores permanentes. Su actitud de salvaguarda se manifestaba en el odio a las innovaciones, en la sensación de vértigo y náusea ante influjos contaminantes procedentes del exterior, en la animaversión hacia corrientes de pensamiento peligrosas cuyas consecuencias eran reconocibles en un pasado histórico que había procedido a la expulsión de filósofos y retóricos (10) en cumplimiento de los dictados de Catón (11), y a la de los epicúreos (12), que Cicerón aprobaría, de nominando sus enseñanzas, ludus impudentiae (13).

La noción de auctoritas, a medio camino entre lo ideológico y lo jurídico, era otro de los valores más frecuentes en boca de los optimates, considerando su existencia condicio sine qua non para que las decisiones del pueblo fuesen consideradas legítimas y pudieran lograr rango de ley. En la práctica, implicaba el visto bueno del senado para el tratamiento de los proyectos de ley en los comicios, constituyendo, así, un poderoso recurso para la defensa de los intereses económicos y políticos de los senadores y sus clanes familiares.

Con la auctoritas se vinculaba el ofrecimiento de formas estereotipadas de conducta que encontraban expresión en los elogia o literatura panegírica funeraria. Los elogia ensalzaban la dignidad familiar, concediendo modelos y puntos de referencia a los ideales de vida senatoriales, cuya primera obligación era servir al Estado (14), de modo que el mérito personal se integrase en el de la familia. De estos axiomas harían derivar la justificación de su rechazo al homo novus, carente de una base familiar que le hubiera podido permitir su enlace con los mores maiorum. Dentro de esta línea deben incluirse los insistentes intentos de reclamar en exclusiva la representación de unos valores tan univer-

salmente aceptados como patria, concordia, ordo y libertas, entre otros, pretendiendo confundir con tyranni a todos los jefes populares que, según ellos, impedían su triunfo.

De mayor alcance que los recursos axiológicos anteriores, es la cobertura ideológica que, superando la mera justificación, alcanza la legitimación de las aspiraciones nobles, tanto en lo que se refieren a relaciones con no nobles dentro de Roma, como a las relaciones de Roma con el Imperio. En este sentido, es fundamental la consideración de la opción estoica y ciceroniana, teniendo en cuenta que los límites entre una y otra no son siempre fácilmente demarcables.

La adaptación ideológica del estoicismo a las exigencias optimates (15) sería llevada a cabo por Panecio, quien la introduciría en los nobles a través del Círculo de los Escipiones. Comprendió que el lastre cínico que arrastraba podría resultar hostil a la aristocracia romana y, reduciéndolo, subrayó el polo platónico. De ahí, su insistencia en el hombre como ser social, con unas facultades racionales y morales que debían desarrollarse en beneficio de la comunidad (16). Frente a la afirmación de igualdad de todos los hombres, predispuestos por una misma naturaleza al cultivo de una misma virtud que proponía el estoicismo primitivo, la afirmación de Panecio de que cada hombre y cada pueblo son el resultado de factores externos en que su naturaleza arraiga. El estoicismo antiguo no murió y sus ideas pudieron generar el ius aequum o igualdad de deberes y derechos, base e inspiración de la actividad de los Gracos, por lo que en el estoicismo romano debieron conocerse profundas divergencias internas (17), según se denota en el De officiis ciceroniano, que enfrenta el estoicismo idealista y revolucionario de Antipáter al adaptado de Diógenes y Panecio.

La existencia de la Providencia, para Posidonio (18), organizando el curso de la Historia Universal dotó a la hegemonía romana de un carácter divino, querida por los dioses. De modo que el estadista romano en la Urbe, como Roma en el Imperio, protagoniza una misión divina, sirviendo su voluntad, de la que Roma y los nobles son sus brazos ejecutores. Sin embargo, dentro del estoicismo, el misticismo astral de Posidonio puede ser interpretado, de acuerdo con Puente Ojea (19), como una reacción contra el optimismo paneciano. La poderosa personalidad de Posidonio dominó la primera mitad del s. I a.C. con su insuperable sed de conocimientos histórico-geográficos en los que mezclaba ciencia y superstición (20). Cree en la adivinación (21) y en los demonios (22) y piensa, frente a Panecio, que las almas pensantes humanas son de naturaleza divina e inmortal y que, en consecuencia, los hombres deben ordenar su actuación en función de la comunión con la divinidad en las partes más altas de la atmósfera (23). El hecho puede reflejar el sentimiento de frustración de los explotados por el sistema romano, pero, al poner la norma en la divinidad, priva de soluciones efectivas a esa población marginada.

Quizás el máximo exponente del conservadurismo optimista, tanto en la acción como en el pensamiento, fuese Catón de Utica, quien aglutina en torno a sí a la oligarquía senatorial desde la época de la conjuración de Catilina hasta la guerra civil entre César y Pompeyo. Es un estoico doctrinario que lleva sus principios teóricos a la vida práctica con el más absoluto rigor. El discurso, que Salustio (24) pone en su boca con ocasión de su enfrentamiento a César en el juicio contra los rebeldes, es bien elocuente.

Sus escrúpulos e intransigencia estoica le im-

pulsaban a rechazar cualquier concesión a los caballeros, por lo que no admite la concordia ordinum ciceroniana, mientras rechaza los métodos electorales de la nobleza, siempre en función de los valores que Cicerón destaca en su De officiis. Catón de Utica es partidario de obligar a la sociedad a aceptar sus valores eternos y la libertad, máximo valor que, como dice Nicolet (25), en la práctica, sólo es la libertad de la oligarquía, contraria, precisamente, a la libertad del pueblo.

Sin embargo, si en algún momento el pensamiento optimato se concreta en una obra, en un personaje, ello ocurre en el complejo mundo ideológico ciceroniano (26), hasta llegar a la creación de una auténtica filosofía política.

Lo contaminado de su pensamiento (27) dificulta la labor de precisar sus criterios, con mayor motivo cuando él mismo afirma su carencia de originalidad, diciendo que sus obras, Apographa sunt; minores labore fiunt, verba tantum affero, quibus abundo (28). Pero tampoco expone fielmente el pensamiento ajeno, sino que introduce modificaciones moralizantes, que él reconoce con loable sinceridad: Perturbatricem harum omnium rerum academiam, hanc ab Arcesila et Carneade recentem exoremus ut sileat. Nam si invaserit in haec, nimis edat fuinas (29), de la misma forma que es consciente (30) de sus propias contradicciones. Sobre él se han vertido acusaciones de oportunismo (31) e incoherencia (32). Él, desde luego, no se consideraba en tal sentido (33). Respecto a su posición en la lucha política algunos estudiosos lo consideran centrista (34), otros, conservador (35). Cicerón se tiene por hombre de bien, aperturista (36), pero tanto el hecho de ir siendo aceptado progresivamente en el seno optimato, como sus ideas políticas fundamentales no dejan lugar a dudas: objeta el voto se-

creto (37), despreciaba el trabajo manual y a quienes lo practicaban (38), enemigo de la democracia, afirmaba que el mayor número no debe contar con el mayor poder (39), porque las inclinaciones de la multitud, o el interés del pueblo, a menudo divergen del bien del Estado (40), de donde deduce que la justicia debe procurar asegurar a cada uno lo que le pertenece (41) y, en consecuencia, condenar radicalmente las distribuciones de tierras y aboliciones de deudas (42).

Respecto a su concepto de ley, entre *νόμος* y *πρόνοια*, se decide a favor del primero. La ley proviene de la voluntad divina que rige el mundo (43). Dentro de cada hombre reunido en sociedad ya existen las semillas del derecho (44), de donde se infiere la existencia de una ley universal y natural (45), anterior a las escritas que sólo pueden ser consideradas justas en la medida que se adecúan a las primeras. La justicia y la ley tienen un origen providencial (46) que no resulta contrario a lo útil (47).

De este modo la idea de Providencia se presta a fundamentar la legitimidad del sistema de dominio romano: puesto que una inteligencia divina controla el mundo, el Imperio Romano es querido por la divinidad, que le encomienda una misión universal. El dominio latino, empero, queda mitigado por un humanitarismo y cosmopolitismo, quizás procedente del estoicismo. Son las referencias a las societas humani generis y la caritas humani generis, relacionados con las exigencias de amor universal (48). Consciente de que esa moderación no se cumple dentro de Roma por los nobles, ni en el exterior respecto a las provincias, propone los remedios a través de unos nuevos ideales políticos frente a la cerrazón ultrareaccionaria de algunos miembros del grupo oligárquico aconseja

la concordia ordinum (49), que intentaba añadir lo más selecto de equites y publicani a los optimates, y el consensus omnium bonorum, donde boni son quienes aceptan su ideal de cum dignitate otium (50), y otium aludiría a aquella paz de la que gozan tanto los particulares como la colectividad, gracias a la solidez del ordenamiento político (51), mientras dignitas se referiría al carácter jerárquico del ordenamiento, en el que los intereses del pueblo se confían a la sabiduría de la clase dirigente. Su posterior ideal de princeps expuesto en la República hacía referencia, no tanto a un sólo individuo, cuanto a una élite política (52).

Sin embargo, a pesar de su aperturismo controlado, la actitud de Cicerón, en relación con el sistema de gobierno romano, debe ser optimista, en correspondencia con los intereses políticos que defiende y la existencia ideológica que representa. En su República, después de tratar repetidamente sobre las formas de gobierno (53), llega a concluir que la mejor forma de gobierno es la romana: Sic enim decerno, sic sentio, sic affirmo, nullam omnium rerumpublicarum, aut constitutione, aut descriptione, aut disciplina conferendam esse cum ea, quam patres nostri nobis acceptam iam inde a maioribus reliquerunt. Quam, si placet, quoniam ea, quae tenebatis ipsi, etiam ex me audire uoluistis, simul et qualis sit, et optimam esse, ostendam; expositaque ad exemplum nostra republica, accommodabo ad eam, si potuero, omnen illam orationem. quae est mihi habenda de optimo ciuitatis statu. (54).

Sobre estas afirmaciones insiste más adelante con justificaciones cercanas a un providencialismo historicista: Is dicere solebat, ob hanc causam praestare nostrae ciuitatis sta-

tum ceteris ciuitatibus, quod in illis singuli fuissent fere quo-
rum suam quisque rempublicam constituisset legibus atque institu-
tis suis... postremo exsanguem iam et iacentem doctus vir Phale-
reus sustentasset Demetrius: nostra autem respublica non unius
esset ingenio, sed multorum, nec una hominis uita, sed aliquot
constituta saeculis et aetatibus. (55). En correspondencia con la
bondad del sistema, la primera obligación del ciudadano es dedi-
carse a la vida comunitaria porque la virtud depende de su uso:
Nec uero habere uirtutem satis est, quasi artem aliquam, nisi
utare. Etsi ars quidem, cum ea non utare, scientia tamen ipsa te-
neri potest: uirtus, in usu sui tota posita est (56). Esa colabo-
ración, controlada y siguiendo una normativa precisa, dará lugar
a la formación de un estado armonioso donde reine la concordia y
la justicia (57).

El premio a su buen comportamiento habrán de
hallarlo los buenos ciudadanos no sólo en esta vida sino también
en la otra, viviendo felizmente en los cielos, según cuenta en el
Sueño de Escipión (58) a quien se le aparece su abuelo Escipión
Africano el Mayor (59).

Al mismo tiempo que se generaba un cuerpo de
doctrinas orientado a la justificación y legitimación del orden,
surgen otros conceptos opuestos del grupo popular encaminado a
dar un duro mentís al optimismo optimato y al desenmascaramiento
de los encubiertos intereses de la oligarquía senatorial. No se
logró una filosofía política de la oposición, comparable con la
obra ciceroniana, pero sí un conjunto de conceptos que atacaban
decididamente las opciones axiológicas conservadoras.

La fuente principal para el conocimiento de la

ideología popular es Salustio, quien, en su fobia antinobiliaria, desarrolla una labor sistemáticamente contraideológica, aun cuando, como en el caso de Cicerón, la validez de sus asertos está mediatizada por su participación en la vida política (60) y por sus propias convicciones (61).

Frente al optimismo oligárquico, destaca Salustio la conciencia de crisis (62), motivada por los vicios fundamentales de la nobleza, cupido pecuniae atque imperi (63). El gobierno romano no es el mejor, sino una burda oligarquía, en la que no había cabida para el mérito, sino para el privilegio de nacimiento: Novus nemo tan clarus neque tan egregiis factis erat, quin is indignus illo honore et quasi pollutus haberetur. (64)

La oligarquía usaba de su monopolio de poder en su propio beneficio, en tanto, que el pueblo sufría las consecuencias de ello. La violencia latente en el fragmento salustiano es tan acusada que constituye una magnífica fuente para comprender el estado anímico de su autor: Ceterum nobilitas factione magis pollebat, plebis uis soluta atque dispersa in multitudine minus poterat. Paucorum arbitrio belli domique agitabatur, penes eosdem aerarium, prouinciae, magistratus, gloriae triumphique erant: populus militia atque inopia urgebatur, praedas bellicas imperatores cum paucis diripiebant. Interest parentes aut parui liberi militum, uti quisque potentiori confinis erat, sedibus pellebantur. Ita cum potentia auaritia sine modo modestiaque inuadere, polluere et vastare omnia, nihil pensi neque sancti habere, quoad semet ipsa praecipitauit. Nam ubi primum ex nobilitate reperti sunt qui ueram gloriam iniustae potentiae anteponerent, moueri ciuitas et dissensio ciuilis quasi permixtio terrae oriri coepit (65).

Su abuso de poder, por lo demás, no encontraba excusas en sus pretendidas virtudes familiares y tradicionales, pues no adquirieron su sobrenombre de boni por sus servicios al Estado, sino por la corrupción que les caracterizaba (66). Sus pretendidas virtudes y moderación constituían el más absoluto descaro en el abuso de poder. Esas familias, que pisotearon los derechos del pueblo a su capricho (67), no usaron de su poder usurpado en beneficio de todos, sino que son ellos los primeros en traicionar a Roma (68), hasta tal extremo que dieron base a que los vicios de Roma sirvieran de mofa incluso a los bárbaros nada más opuesto al inmejorable sistema de gobierno, aludido por Cicerón, que el estigmático concepto de desprecio que transluce la exclamación yugurtiana cuando apostrofa a Roma llamándola urbem uenalem et mature pénitutam, si emptorem inuenerit (69).

Si en sus relaciones con los ciudadanos el poder político es corrupto, a la par que oligárquico, enmascarando sus falsas virtudes, vicios nefastos, en realidad asumidos, por el poder, lo mismo ocurre en sus relaciones con el Imperio. La hegemonía providencialista, que tanto el estoicismo como Cicerón, propugnaban es unánimemente repelida por el pensamiento popular. Aun cuando la mayor parte de las masas que integran el grupo se mostraban siempre interesadas en la explotación sistemática del Imperio, se encuentran huellas de desmitificación de ese dominio avasallador. La carta, que Mitridates escribe al rey Arsaces (70), donde el rey bárbaro reprocha al pueblo romano, en general, los mismos vicios y ambiciones que Salustio adjudica a los nobles en el interior, puede ser interpretada como el reflejo de los sentimientos de las provincias sometidas a expolio constante por los romanos: Namque Romanis cum nationibus, populis regibus cunctis una et ea

uetus causa bellandi est: cupido profunda imperii et diuitiarum...
Conuenas olim sine patria, parentibus, peste conditos orbis terra-
rum; quibus non humana ulla neque divina obstant quin socios, ami-
cos, procul iuxta sitos, inopes potentisque trahant, excindant, om-
niaque non seua et maxume regna hostilia ducant? Namque pauci li-
bertatem, pars magna iustos dominos uolunt; nos suspecti sumus aemu-
li et in tempore uindices adfuturi. Tu vero, cui Seleucia, maxima
urbium, regnumque Persidis inclutis diuitiis est, quid ab illis ni-
si dolum in praesens et postea bellum expectas? Romani arma in
omnes habent, acerrima in eos, quibus victis spolia maxuma sunt;
audendo et fallendo et bella ex bellis serendo magni facti. Per
hunc morem extinguunt omnia aut occident (71).

Frente a una situación opresora en el interior y el exterior del gobierno romano los populares no reivindicaron la guerra y la sublevación. En aquella época de lucha y turbación también ellos participaban del deseo más extendido en toda la población: la paz. Desean alcanzar la concordia, pero se trata de una concordia distinta a la de los optimates que debe estar cimentada en reformas económicas y políticas, como se deduce de las admoniciones que Salustio eleva en su primera epístola a César (72).

Si la concordia no llega, no se pide la guerra, ni se llama al levantamiento general, pero sí se reclama el derecho al abstencionismo. Del optimismo y bondad del sistema ciceroniano se seguía la obligación, como primer deber fundamental del ciudadano, de la participación en la vida pública y sus empresas comunitarias. Ante un sistema político negativo, la oposición popular no postulaba la guerra, en una época ansiosa de paz, pero sí el alejamiento de la cosa pública. En esos términos se expresaba

según Salustio, Licinio Macer: multis mihi disserendum fuit docen-
dique, quas ob iniurias et quotiens a patribus armata plebes seces-
sisset utique vindices parauisset omnis iuris sui tribunos plebis.
Nunc hortari modo relicum est et ire primum uia, qua capessendam
arbitror libertatem. Neque me praeterit quantas opes nobilitatis
solus, inpotens, inani specie magistratus, pellere dominatione in-
cipiam, quantoque tutius factio noxiorum agat quam soli innocentes.
Sed praeter spem bonam ex uobis, quae metum uicit, statui certami-
nis aduersa pro libertate potiora esse forti viro quam omnino non
certauisse (73).

La resistencia pasiva de la abstención como me-
dio político es recordada más adelante por el mismo tribuno, con
lo que pretendía, no sólo la privación de fuerza efectiva para las
pretendidas empresas comunes, sino también la afirmación del non
licet, como desenmascaramiento de la injusticia: Neque ego vos ul-
tum iniurias hortor, magis uti requiem cupiatis, neque discordias,
uti illi criminantur, sed earum finem uolens, iure gentium res re-
peto et, si pertinaciter retinebunt, non arma neque secessionem,
tantummodo ne amplius sanguinem uestrum praebeatis censebo. Gerant
habeantque suo modo imperia, quaerant triumphos, Mithridatem, Ser-
torium et reliquias exulum persequantur cum imaginibus suis: absit
periculum et labos, quibus nulla pars fructus est. Nisi forte re-
pentina iste frumentaria lege munia uestra pensantur. Qua tamen
quinis modiis libertatem omnium aestimauere (74).

No todos los valores optimates son discutidos
por los populares; existen algunas naciones que son admitidas por
ambos bandos, como son los conceptos de patria, bien común y liber-
tad. Son tópicos que las dos partes piensan representar, en exclusi-
ua, con sus opciones. El concepto de libertad es expresado por to-

dos los sectores ciudadanos. En su nombre, los aristócratas privaban de los derechos constitucionales al ciudadano instaurando la ley marcial para evitar la tiranía de un jefe popular. En su nombre, los defensores del pueblo solicitaban la ayuda de las masas. A ella alude Lepido para alcanzar el poder y el favor del pueblo: Quae si uobis pax et composita intelleguntur, maxuma turbamenta rei publicae atque exitia probate, adnuite legibus impositis, accipite otium cum seruitio et tradite exemplum posteris ad rem publicam suimet sanguinis mercede circumueniendam! Mihi quamquam per hoc summum imperium satis quaesitum erat nomini maiorum, dignitati atque etiam praesidio, tamen non fuit consilium privatas opes facere, potiorque uisa est periculosa libertas quieto seruitio. Quae probatis, adeste, Quirites, et bene iuuantibus diuis M. Aemilium consulem ducem et auctorem sequimini ad recipiendam libertatem! (75).

La consecución de la libertad es la gran bandera del programa de Catilina y Cayo Manlio la enarbola cuando, después de recordar el significado de la secessio plebis, dice que: at nos non imperium neque diuitias petimus, quarum rerum causa, bella atque certamina omnia inter mortales sunt, sed libertatem, quam nemo bonus nisi cum anima simul amittit (76). Ese mismo sentimiento de oposición entre la servidumbre y la libertad lo supone Catilina en su auditorio, por eso considera un futuro sombrío en la República nisi nosmet ipsi uindicamus libertatem. No deja de encontrarse una cierta grandeza patética en su invocación en illa, illa quam saepe optastis libertas, praeterea diuitiae, decus gloria in oculis sita sunt (77).

Evidentemente la libertad perseguida por opti-

mates y populares no era la misma. Los dos grupos pretenden elevar a la categoría de bien común sus intereses disfrazando con el prestigio de valores unánimemente aceptados sus deseos y reflejando, con sus enfrentamientos, el fenómeno eterno de pretender presentarse como monopolizadores del bien y la verdad ante las masas. Así pues, el movimiento ciudadano de oposición antiesonatorial, examinado a través de Salustio, llevó sistemáticamente una tarea contestataria frente a las justificaciones conservadoras. Su labor, sin embargo, supuso poco más que el simple desmentido de la opción contraria, sin lograr la elaboración de un cuerpo de doctrinas comparables al orgánico sistema ciceroniano. En el fondo de esa carencia fundamental, debe encontrarse la servidumbre inherente a sus heterogéneo cuerpo social, tanto como el enorme abismo cultural que separaba ambos grupos y que suponía un factor más que añadir a los obstáculos que impedían la fusión entre la oligarquía y las masas.

Con excepción de los caballeros, a la derecha de su movimiento, los populares no podían producir entre sus miembros personalidades capaces de exponer las creaciones ideológicas generadas por sus bases, y los caballeros tenían unos intereses particulares, sólo ocasionalmente coincidentes con el resto de la formación. Fueron transfugas, elementos salidos de las grandes familias, quienes, adoptando la bandera popular, ocuparon sus puestos dirigentes, y éstos se mostraron más capaces de arribar a soluciones prácticas frente a los problemas del momento, que ante las justificaciones teóricas que deberían legitimarlas.

NOTAS AL CAPITULO III.

- (1) Cf., Ciruelo, J.E., Salustio. Política e historiografía, pp. 88-122.
- (2) Optimi: De Con. Cat., 2, 4; 8, 5; 34, 2.
Nobiles: Op. Cit., 5, 1; 17, 4; 18, 4; 23, 3; 54, 24;
20, 7; Bell. Iug. 8, 1 y 25, 4.
Patricii: Bell. Iug. 95, 3; De Con. Cat., 31, 7; 55, 6.
Principes: De Con. Cat., 40, 2; Bell. Iug., 66, 2.
Boni: De con. cat., 19, 1; 33, 2; 33, 3.
- (3) Pro Sestio. XLV, 96-97. Cf., Helle-gouarc'h, J., Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République, pp. 500 ss.
- (4) Ibid., LXV, 137 - LXVI, 138, donde se refiere al coraje y valor de los sufridos aristócratas romanos entregados al servicio del pueblo de esta forma: Haec est una uia mihi credite- et laudis et dignitatis et honoris, a bonis uiris sapientibus et bene natura constitutis laudari et diligi; nosse discriptionem ciuitatis a maioribus nostris sapientissime constitutam... Senatum rei publicae custodem, praesidem, propugnatorem conlocauerunt; huius ordinis auctoritate uti magistratus et quasi ministros grauissimi consilii esse uoluerunt... Haec qui pro uirili parte defendunt optumates sunt, cuiuscumque sunt ordinis. Qui autem praecipue suis ceruicibus tanta munia atque rem publicam sustinent, hi semper habiti sunt optumatum principes, auctores et conservatores ciuitatis. Huic hominum generi fateor, ut ante dixi, multos aduersarios, inimicos, inuidos esse, multa proponi pericula, multas inferri

iniurias, magnos esse experiundos et subeundos labores.

- (5) Cf., por ejemplo, In Catilinam, I, 7.
- (6) Cf., De Republica, I, 48; II, 23; De Legibus, II, 30; III, 10; III, 33; III, 38.
- (7) Por ejemplo, Ad. Att., I, 20; Ad Quint. Fratr., I, 1.
- (8) In Cat., IV, 9; De lege agraria, II, 6-7.
- (9) De Rep., I, 32; I, 47; III, 23; III, 48.
- (10) Cf., Nicolet, Cl., Les idées politiques à Rome sous la République, pp. 44-61.
- (11) Cf., Plutarco, Vida de Catón, XXXIV - XXXV.
- (12) Cf., Infra, p. 204.
- (13) De Oratore, III, 24.
- (14) Cf., Lucilio, Sat., V, 1196 ss.
- (15) Cf., Puente Ojea, G., El fenómeno estoico en la sociedad antigua, pp. 116-164.
- (16) Schwartz, E., Figuras del mundo antiguo, pp. 99 ss.
- (17) Nicolet, Cl., Op. Cit., pp. 44-61
- (18) Cf., Infra, p. 84 y 330 ss.
- (19) Op. Cit., p. 146
- (20) Cf., Tarn-Griffith, La civilización helenística, pp. 258 ss.

- (21) Cf., Cicerón, De Divin., I, 6.
- (22) Cf., Macrobio, Satumalia, I, 23, 7.
- (23) Cf., Sext. Emp., Adv. Math., IX, 71, 4.
- (24) De Con. Cat., LII.
- (25) Op. Cit., p. 34, expresa la peculiaridad de la libertad catoniana: "Le rigorisme moral est donc la caractéristique essentielle d'une doctrine qui veut - par la sévérité des lois forcer les autres à la "sagesse". Mais le "sage" a conscience, aussi, d'être supérieur aux autres. Elle exige et pratique la "liberté": mais c'est une liberté individuelle, ou tout au plus limitée à un groupe; en pratique, c'est la liberté du Sénat, fortement opposée à celle du peuple, qui revendiquent au contraire les populaires, les tribuns, et César. C'est au nom de cette liberté que Caton se précipitera dans la guerre civile, accusant César d'aspirer à la tyrannie."
- (26) La producción filosófica fundamental florece después del 54, fecha en que ha muerto Lucrecio y, en consecuencia, no pudo servir de estímulo a su obra. Sin embargo, su pensamiento, en lo fundamental, estaba conformado mucho antes de que lo expusiera en la forma sistemática, como se observa en sus discursos y cartas, así como en su actuación política, decididamente comprometida a partir del año 65. Tanto por la popularidad que su acción política concedió a sus ideas como por la validez de su obra como fuente para conocer las opiniones en boga sobre cuestiones vitales, su consideración es decisiva.

- (27) Cf., por ejemplo, Levi, A., Historia de la filosofía romana, pp. 111-112, donde reconoce: "Cicerón incurre forzosamente en contradicciones porque yuxtapone pensamientos tomados de corrientes filosóficas opuestas y en pugna: tanto del escepticismo de la Nueva Academia como del dogmatismo ecléctico de Antioco de Ascalón; del dualismo espiritualista de Platón como del panteísmo materialista de los estoicos y, dentro de éste, ya del vitalismo puramente monista de Panecio hasta la concepción religiosa y mística del Logos-Daimon universal de Posidonio, con sus tendencias dualistas, e igualmente del ascetismo de ciertos aspectos del platonismo; de la intransigente ética racionalista del estoicismo antiguo, de la ética, más blanda, del aristotelismo y del estoicismo medio, del universalismo humano de origen estoico y de la exaltación romana del estado nacional.
- (28) Ad. Att., XII, 52, 3.
- (29) De Legibus, I, 13, 39.
- (30) Ad. Fam., I, 2. 21.
- (31) Cf., por ejemplo, Carcopino, J., Les secrets de la correspondance de Cicerón, "Un Cicerón demasiado hábil" en Vida y Literatura Romana, pp. 15-51; Palacio, Op. Cit., pp. 123-132, quien recoge un montón de insultos contra la perfidia del Arpineta.
- (32) Cf., por ejemplo, Utzenko, S. L., Op. Cit., pp. 280-281. Igualmente, en La lotta politico-ideologica alla vigilia della caduta delle Repubblica Romana y Roma Antica. Fatti uomini idee.

- (33) Se considera fiel, siguiendo a Pompeyo cuando sus asuntos no marchaban bien. Cf., Cicerón, Ad. Att., II, 3, 3-4 y Ad. Quint. Fratr., I, 2, 16. Afirma que siempre ayuda a Pompeyo (Ad. Fam., I, 9, 11). Un análisis sobre la psicología y emotividad ciceroniana la ofrece M. Maffei, Op. Cit., p. XVI, donde se manifiesta en el sentido de que Cicerón admiraba a César y detestaba a Pompeyo, pero su amor por el Estado y su fidelidad a Pompeyo le obligaron a sacrificar sus sentimientos personales por el bien común, constituyendo esa contradicción el punto patético del drama ciceroniano. Nosotros disentimos ampliamente de estas opiniones.
- (34) Cf., Ciaceri, E., Op. Cit., II, p. 394; Smith, R., Cicero, The statesman, p. 85; Utzenko, S.L., Op. Cit., p.34; Lepore, Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica, pp. 23-24.
- (35) Cf., De Martino, Storia della costituzione romana, III, pp. 192-193; Arnaldi, F., Cicerone, pp. 39 ss.
- (36) Cf., Infra, p. 84-85.
- (37) Así puede deducirse de De Legibus, III, 15, donde afirma: Dicam, Tite, et uersabor in re difficili ac multum et saepe quaesita, suffragia in magistratu mandando ac de reo iudicando sciscendaque in lege aut rogatione clam am palam ferri melius esset... nihil ut fuerit in suffragiis voce melius.
- (38) Como se deduce de De Offic., I, 150, 1: Iam de artificiis et quaestibus, qui liberales habendi, qui sordidi sint,

haec fere accepimus. Primum improbantur quaestus, qui in odia hominum incurruntur, ut portitorum, ut faenatorum. Inliberales autem, et sordidi quaestus mercennariorum omnium, quorum operae, non quorum artes erruntur; est enim in illis ipsa merces auctoramentum servituti. Sordidi etiam putandi, qui mercantur a mercatoribus, quod statim uendant; nihil enim proficiant, nisi admodum mentiantur, nec vero est quicquam turpis uanitate.

- (39) De Rep., I, 43.
- (40) Pro Sest., 96-105.
- (41) En De Offic., I, 14, 42, marca una distinción, cuyas derivaciones, en este sentido, no ofrecen dudas: id enim est iustitiae fundamentum, ad quam haec referenda sunt omnia. Nam et qui gratificantur cuipiam, quod obsit illi, cui prodesse uelle uideantur, non beneficii neque liberales, sed perniciose adsentatores iudicandi sunt, et qui aliis nocent, ut in alios liberales sint; in eadem sunt iniustitia, ut si in suam rem aliena convertant.
- (42) Ibid., II, 72 - 87.
- (43) De Nat. Deor., I, 1, 2 y I, 2, 30 - 33.
- (44) De Leg., I, 1, 6.
- (45) Ibid., I, 1, 13.
- (46) Ibid., I, 2, 4-5.
- (47) Ibid., I, 12.

- (48) Cf., sobre societas humani generis: De Fin., V, 65; De Offic., I, 50; sobre caritas humani generis: De Fin., V, 65-67; sobre las exigencias de amor universal, De Leg. I, 60 y De Offic., I, 41.
- (49) De Rep., II, 1, 2.
- (50) De Orat., I, 1, 1; Ad. Fam., IX, 21; Pro Sest., 98.
- (51) Cf., André, J. M., L'otium dans la vie morale et intellectuelle à Roma.
- (52) Lepore, Il princeps ciceroniano e gli ideali della tarda Repubblica y Mazzarino, A., Il pensiero storico-clasico, I, p. 320. Vease, no obstante, opciones en contra, que no compartimos, de Ciaceri, E., Cicerone e il suoi tempi, pp. 177-184 y Maškin, N. A., Il principato di Augusto, pp. 42-46.
- (53) De Rep., I, 26, 42; Ibid., I, 29, 45; Ibid., I, 35, 54; Ibid., I, 45, 62.
- (54) Ibid., I, 46, 70. El fragmento recuerda la opinión expresada por Polibio, VI, 11, 4.
- (55) De Rep., II, 1, 2.
- (56) Ibid., I, 2, 2.
- (57) De la comparación con un coro de instrumentos y voces variadas, cuya conjunción, logra una melodía armoniosa extrae un bello símil para expresar lo que debe ser la concordia ordinum. Cf., De Rep., II, 42, 69: Ut enim in fi-

dibus aut tibiis, atque ut in cantu ipso ac uocibus, concentus est quidam tenendus ex distinctis sonis, quem immutatum aut discrepantem aures eruditae ferre non possunt; isque concentus ex dissimillimarum uocum moderatione concors tamen efficitur et congruens: sic ex summis, et infimis, et mediis et interiectis ordinibus, ut sonis, moderata ratione ciuitas consensu dissimillimorum concinit; et quae harmonia a musicis dicitur in cantu, ea est in ciuitate concordia, arctissimum atque optimum in omni republica uinculum incolumitatis; eaque sine iusticia nullo pacto esse potest.

- (58) Cf., libro VI del De Republica, 24 y 26. , donde, según Puente Ojea, G. (Op. Cit., p. 162), "El realismo político de Panecio y el espiritualismo astral de Posidonio encuentran en los presuntos labios del general romano una expresiva síntesis de la ideología de una clase dominante en la hora de sus grandezas".
- (59) En realidad, no se trata del padre de su padre auténtico, que era Lucio Emilio Paulo, sino del padre de su padre adoptivo, Publio Cornelio Escipión, que era hijo de Escipión Africano el Mayor.
- (60) Cercano a Craso, cuando éste muere en el 53, se asocia a César. En el 55 era cuestor, momento de su invectiva contra Cicerón. En el 52, como tribuno, solivianta al pueblo contra Cicerón que defendía a Milón, el homicida de Clodio, lo que confirma su adhesión a César. El 50, es expulsado del senado. Entonces escribe su primera carta a César sobre la República, animando a César a salvar al Estado, tomándolo en sus manos. En el 49, fue introducido

en el senado, al ser nombrado procónsul por César en la provincia de Africa, donde no dejó de enriquecerse. Después de Tapso, en el 46, manda una segunda carta a César. Cuando su protector cae asesinado, se retira de la política. Cf., Bolaffi, E., La posizione de Sallustio rispetto a Cesare, p. 49 ss.

- (61) En Salustio no hay idea de igualitarismo, sino deseo de establecer una nueva aristocracia en la que se tuviera cabida no por el nacimiento sino por el mérito. Su postura es coherente con la afirmación de que cada grupo pretende fundirse con los superiores, pero vetando el ingreso de los inferiores a su grupo. En sus relaciones con César gozó de favoritismo lo que le sitúa en posición falsa respecto a sus afirmaciones: Hay una clara contradicción entre la moral por él ensalzada y su propia vida. Cf., Ciruelo, J., Op. Cit. pp. 117 ss.
- (62) Cf., Salustio, Historias, II, 47, Oratio cotae ad populum romanum, 6: Consules nos fecistis, quirites, domi bellique ineditissima re publica. Ibid., 13, 14: Per uos, quirites, et gloriam maiorum, tolerate aduersa, et consulite rei publicae. Multa cura summo imperio inest, multi ingentes labores quos nequiquam abnuitis, et pacis opulentiam quaeritis, cum omnes provinciae, regna, maria terraeque aspera aut fessa bellis sint.
- (63) Salustio, De Cont. Cat., X.
- (64) Salustio. De bell. Iug., 63, 7. Sus afirmaciones no pueden ser atribuidas a su carácter antinobiliario, por cuanto su enemigo reconocido Cicerón expresa los mismos

hechos, al afirmar, por ejemplo, que Lucio Domicio Ahenobarbo había sido destinado al consulado desde su nacimiento y que ese hombre, como los de su clase, recibía honores, aún cuando dormían. Cf., Cicerón, Ad. Att., IV, 8, 2. Frente a motivos colectivos familiares como justificación del monopolio político, Salustio proponía la apertura al mérito personal, ridiculizando, a través del discurso de Mario, el valor familiar noble y ensalzando el valor personal (Cf., Bell. Iug., 85, 12-17), lugar en que expresa una opinión similar a la de otro homo nouus, Cicerón, quien en su Pro Murena, 8-17, coincide con el primero.

- (65) Salustio, De Bell. Iug., 41, 6-10.
- (66) Salustio, Historias, I, 12: Postquam remoto metu Punico simultates exercere vacuum fuit, plurimae turbae, seditiones et ad postremum bella civilia orta sunt, dum pauci potentes, quorum in gratiam plerique concesserant, sub honesto patrum aut plebis nomine dominationes affectabant, bonique et mali ciues appellati non ob merita in rem publicam omnibus pariter corruptis, sed uti quisque locupletissimus et iniuria validior, quia praesentia defendebat, pro bono ducebatur.
- (67) Salustio, De Bell. Iug.³⁴, donde Memmio exorta a la plebe en estos términos: Multa me dehortantur a uobis, Quirites, ni studium rei publicae omnia superet: opes factio- nis, uostra patientia, ius nullum, ac maxime quod innocentiae plus periculi quam honoris est. Nam illa quidem piget dicere, his annis quindecim quam ludibrio fueritis superbiae paucorum, quam foede quamque inulti perierint uostri defensores, ut uobis animus ab ignavia atque so- cordia corruptus sit, qui ne nunc quidem obnoxiiis inimi-

cis exurgitis atque etiam nunc timetis eos quibus decet
terrori esse. Sed quamquam haec talia sunt, tamen obuiam
ire factionis potentiae animus subigit. Certe ego liber-
tatem, quae mihi a parente meo tradita est, experiar.
Uerum id frustra an ob rem faciam, in uostra manu situm
est, Quirites.

- (68) Como se deduce de la noticia que transmite en Ibid., 33,
2: C. Baebium tribunum plebis magna mercede parat, cuius
impudentia contra ius et iniurias omnes munitus foret.
La venalidad de los magistrados romanos se manifiesta,
incluso, a los ojos de los bárbaros que se mofan de la
supuesta bondad del sistema. Cf., Ibid., 20, 1: Iugurtha
contra timorem animi praemia sceleris adeptum sese uidet,
certum esse ratus, quod ex amicis apud Numantiam accepe-
rat, omnia Romae uenalia esse...
- (69) Ibid., 35, 10.
- (70) Salustio, Historias, IV, 69.
- (71) Ibid., Epist. Mitrid., 5 y 17-21.
- (72) Salustio, Ep. ad Caes., I, V, 1-8.
- (73) Historias, III, 48, Oratio Macri Trib. Pleb. ad Plebem, 1-5.
- (74) Ibid., 17-19.
- (75) Salustio, Historias, I, 55, Oratio Lepidi, 25-27.
- (76) Bell. Cat., XXXIII.
- (77) Ibid., XX, 7-17.

CAPITULO IV. Religión e ideología. Las funciones de la religión romana.

En el marco de la lucha ideológica la religión no pudo permanecer al margen. Ocupó un primer plano en la atención optimate y a sus recursos no fueron ajenos los populares. El análisis de la religión, en sus relaciones con el mundo político, se hace imprescindible a la hora de intentar una comprensión más amplia de la época. De un estudio de la fenomenología religiosa del momento tratado se deduce que el poder político se sirvió de la apoyatura religiosa en dos fines relacionados entre sí: como aglutinante de la conducta social de las masas y como fundamento de legitimidad para su poder político.

La conciencia de la validez del expediente religioso como instrumento político está presente en los representantes del mundo conservador romano. Es bien conocido el fragmento de Polibio, quien influyó poderosamente en el Grupo de los Escipiones, verdadera élite política romana, en el que destaca la importancia del uso de la religión como medio para controlar las conductas de los ciudadanos, hasta el extremo de explicarse la hegemonía romana a partir de esa circunstancia. Por su valor excepcional, lo reproducimos (1). *καὶ μοι δοκεῖ τὸ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ἐνείδειτόμενον, τοῦτο συνέχειν τὰ Ῥωμαίων πράγματα, λέγει δὲ τὴν δεισιδαιμονίαν· ἐπὶ τοσούτου γὰρ ἐκτραχύθηται καὶ παρεισήκηται τοῦτο τὸ μέρος παρ' αὐτοῖς εἰς τὰ τοὺς κατ' ἰδίαν*

βίους καὶ τὰ κοινὰ τῆς πόλεως ὥστε μὴ καταλιπεῖν ὑπερβολήν. ὃ καὶ δόξειεν ἂν πολλοῖς εἶναι θαυμάσιον. ἐμοὶ γε μὴν δοκοῦσι τοῦ πλήθους χάριν τοῦτο πεποιημέναι. εἰ μὲν γὰρ ἦν σοφῶν ἀνδρῶν πολίτευμα συναγαγεῖν, ἴσως οὐδὲν ἦν ἀναγκάσιος ὁ τοιοῦτος τρόπος· ἐπεὶ δὲ πᾶν πλήθος ἐστὶν ἐλαφρόν καὶ πλήρες ἐπιθυμιῶν παρκαυμάτων, ὀργῆς ἁλόγου, θυμοῦ βικίου, λείπεται τοῖς ἀδήλοισι φόβοις καὶ τῇ τοιαύτῃ τραγωδίᾳ τὰ πλήθη συνέχειν. διόπερ οἱ παλαιοὶ δοκοῦσί μοι τὰς περὶ θεῶν ἐννοίας καὶ τὰς ὑπὲρ τῶν ἐν ἥδου δικλῆφεις οὐκ εἰκῇ καὶ ὥς ἔτυχεν εἰς τὰ πλήθη περισσεύειν, πολλοὶ δὲ μᾶλλον οἱ νῦν εἰκῇ καὶ ἁλόγως ἐκβάλλειν αὐτά.

Se sitúa, así, para Polibio, la estabilidad política en contacto con la credulidad religiosa del ciudadano, identificando las obligaciones cívicas con los deberes religiosos y la obediencia al Estado con la obediencia a los dioses. Controlando el poder religioso se podía controlar a la población que acataría los intereses minoritarios al ser ofrecidos como valores deseados por la divinidad. La desobediencia política entrañaba un insulto a los dioses, cuya majestad habría de perseguir al culpable.

Cicerón se manifiesta partidario de tales expedientes, que conectan lo civil con lo sagrado en una simbiosis particular: Quodsi qui satis sibi contra hominum conscientiam saepti esse et muniti videntur, decorum tamen horrent easque ipsos scollitudine; quibus eorum an nisi noctesque diesque exeduntur, a

dis immortalibus supplicari causa imputari putant(2).

Cicerón, representante del mundo conservador, estando convencido del engaño de las adivinaciones, afirma la necesidad de salvaguardar la autoridad de los augures por su utilidad política, puesto que ellos procuran los medios de suspender comicios, forzar dimisiones de cónsules, suprimir apelaciones al pueblo y vetar leyes: Maximum autem et praestantissimum in re publica ius est augurum cum auctoritate coniunctum. Neque uero hoc quia sum ipse augur ita sentio, sed quia sic existimari nos est necesse. Quid enim maius est, si de iure quaerimus, quam posse a summis imperiis et summis potestatibus comitiatus et concilia uel instituta dimittere, uel habita rescindere? Quid grauius quam rem susceptam dirimi, si unus augur alio die dixerit? Quid magnificentius quam posse decernere, ut magistratu se abdicent consules? Quid religiosius quam cum populo, cum plebe agendi ius aut dare aut non dare? Quid, legem si non iure rogata est tollere, ut Titiam decreto conlegi, ut Livias consilio Philippi consulis et auguris? Nihil domi, nihil militiae per magistratus gestum sine eorum auctoritate posse cuiquam probari? (3).

Desde esta perspectiva, no extraña que él, que, en su correspondencia privada, no menciona a los dioses, sostenga la necesidad de convencer a los ciudadanos de su omnipresencia y omnipotencia, en función de su utilidad social, afirmando que sit igitur hoc iam a principio persuasum ciuibus, dominos esse omnium rerum ac moderatores deos, eaque quae gerantur eorum geri iudicio ac numine, eosdemque optime de genere hominum mereri, et qualis quisque sit, quid agat, quid in se admittat, qua mente, qua pietate colat religiones, intueri, piorumque et impiorum habere ra-

tionem. His enim rebus inbutae mentes haud sane abhorrebunt ab utili aut a uera sententia (4).

De ahí que, concibiendo la muerte como el fin de toda sensibilidad, en privado (5), afirme, en público (6), la necesidad de preservar el culto a los Manes. Lo que le impulsaba a esa actitud doble era la conciencia sentida de que, si se eliminaban esas creencias, podrían desmoronarse las bases de convivencia pacífica, porque quibus sublati, perturbatio uitae sequitur et magna confusio: atque haud scio aut pietate aduersos deos fides etiam et societas generis humanis et excellentissima uirtus, iustitia tollatur (7). Para las clases elevadas no ponía, como estímulo, el religioso, sino que, siguiendo los ideales de las antiguas aristocracias griegas (8), situaba, como móvil de conducta, la búsqueda de la inmortalidad por la fama (9).

El éxito del uso de la religión con estos fines estaría en proporción directa al nivel de credulidad popular, en tanto que el escepticismo habría de minar su efectividad, y el escepticismo (10) parece asentarse con fuerza aunque sólo en las clases elevadas de la época. La traducción de Evhemero por Ennio y el acercamiento de Eurípides, acarrea la familiarización de los sectores cultos con las frases escépticas y agnósticas. La expulsión de filósofos muestra la conciencia que los dirigentes de la vida política tenían de ese fenómeno. Catón, estoico, se burlaba de los oráculos preguntándose cómo dos arúspices podían mirarse a la cara sin reírse (11). Cicerón (12), afirmaba que los terrores, que Epicuro había derribado, no harían temblar ni a una vieja beata y Estrabón (13) afirma que, en su época, los oráculos se abandonaban. Esos testimonios confirman la indudable progresión del

escepticismo en las clases altas, al que refuerzan influencias de un epicureismo mal entendido (14) y la revivificación escéptica llevada a cabo por Enesidemo (15).

Relacionada con el desarrollo de la incredulidad, se encuentra la ampliación del tema de la Fortuna, que suele difundirse siempre que se disuelve la fé en la historia como manifestación de la providencia y la justicia divinas (16). Sin embargo, también se acepta que cuanto más confianza se tiene en la acción del hombre, menos campo de acción se concede a la fortuna. De forma que es posible distinguir entre quienes confían en la providencia de la divinidad y quienes no creen en ella. Los primeros no dejan lugar a la existencia de la fortuna; los segundos la hacen intervenir en mayor o menor medida según el grado de su racionalismo.

Cicerón, que propone repetidamente la existencia de la providencia (17), acentúa, sin embargo, la volubilidad de la Fortuna (18), lo que le deja en posición contradictoria con los primeros supuestos: Nihil est tam contrarium rationi et constantiae, quam fortuna... quid est enim aliud fors, quid fortuna, quid casus, quid euentus, nisi quum si aliquid cecidit, sic euenit, ut non uel cadere atque euenire, potuerit? Quomodo ergo id, quod temere fit caeco casu et uolubilitate fortunae, praesentiri et praedici potest?

Salustio otorga el devenir a la responsabilidad de la fortuna, lo que implica un racionalismo moderado, quoniam humanorum rerum Fortuna pleraque regit (19); profectu fortuna a omni re dominatur (20); fortuna cuius libido gentibus

moderatur (21). En tanto que, para César, con un mayor racionalismo, no hay lugar para el pleraque regit de Salustio sino para un moderado multum potest: Multum cum in omnibus rebus, tum in re militare potest fortuna (22).

Pero, junto a estas manifestaciones de escepticismo, se produjeron también formas de renacimiento religioso. Las afirmaciones de Lucrecio (23) referentes a aquellos que siendo incrédulos vuelven a recaer ante los penosos avatares de la vida, en las antiguas religiones, tienen validez fundamental para aquella época de crisis. Sería un error pensar que la edad de César, Cicerón y Lucrecio fuese indiferente en materia religiosa: la mayoría de los escritores de entonces se ocupan de temas religiosos, los grandes hombres se rodean de aureola sagrada, como se observa en las vidas de estos personajes contadas por Plutarco (24) y, por fin, las múltiples formas de religiosidad de la época augústea no pueden ser atribuibles a su restauración religiosa, y sus semillas había que buscarlas en la época precedente. Si viejos cultos se olvidaban, otros nuevos ocupaban el vacío. La mutación religiosa la expresa claramente Livio (25), al referirse a la efervescencia religiosa acaecida durante la segunda Guerra Púnica.

La asimilación de Etruria, genetrix et mater superstitionum (26), hubo de influir decisivamente en la religión romana, tanto en su aspecto formal o cultural como en el referente a la credulidad sobre el más allá. En el primer aspecto, la minuciosidad de la disciplina etrusca (27) se suma al escurpulismo romano (28), dando lugar a las formas de adivinación y culto ritual, acentuando, por otra parte, el sentido de misterio que acompaña el

curso diario de la vida, a través de lo trágico y anormal con sus prodigia, portenta y monstra.

Más efectiva debió ser su influencia en el campo de la credulidad en la ultratumba. Las representaciones plásticas de las penas infernales eran abundantes, no sólo por parte de pintores, sino también de escritores (29). Del mundo griego venían imágenes espantosas (30), dejando su huella en los escritores posteriores (31), que harían decir a Cicerón (32) que las gradas de los teatros se estremecían de miedo cuando ciertas obras se representaban. Las creencias de ultratumba se vieron reforzadas por la vasta difusión que entonces adquieren los ritos órficos y místéricos. Para el orfismo la conciencia de pecado y la exigencia de liberación se acompañan de cuadros de castigos eternos y terribles para las almas pecadoras. La consecuencia axiológica más importante para esta vida es, según Mondolfo (33), que "la vida mortal, convertida en tránsito hacia la futura y eterna, debía someterse constante e íntegramente a las exigencias de esta última, a fin de merecer la bienaventuranza divina y preparar el camino hasta ella, salvando al alma del suplicio de las reencarnaciones y de los tormentos crueles y eternos del infierno".

Al lado de las religiones de los misterios cobra importancia la astrología (34). Por los puertos de Delos y Pozzuoli, donde Oriente y Occidente se daban la mano (35), penetraba, según Bayet (36), el sentido cósmico en la religión romana, que habría de progresar tanto en los medios cultivados. Ya Catón el Censor había detectado su presencia hacia el año 200 a. C. y medio siglo después serían expulsados por profeti-

zar basándose en la astrología babilónica sacerdotes caldeos. La superstición podía encontrar un campo abonado en aquellas masas de hombres hambrientos de múltiples y variados orígenes, que habrían de desarrollar su religiosidad al margen, y a veces en contra, de la oficial.

Otro elemento de fermentación religiosa es la eclosión del neopitagorismo en las clases cultas (37), siendo testimonio de su brillante renacimiento la basílica subterránea de Puerta Mayor, estudiada por Carcopino (38). El pitagorismo, cuyas relaciones con el pensamiento aristocrático observa Adrados (39), cobra actualidad en los medios elevados a favor de personajes como Nigidio Fígulo, quien acentúa su carácter místico mezclando la filosofía con la religión, la magia y el ocultismo, asociando las enseñanzas de Pitágoras en filosofía, religión, astronomía y ciencias ocultas con creencias romanas, etruscas, orientales y babilónicas. Un carácter similar parece asumir la filosofía mística de Posidonio, quien reúne en su sistema la mayor parte de tendencias de su época, construyendo una de las filosofías más religiosas de la antigüedad.

En conjunto, pues, se puede concluir que, como en toda época de crisis, las manifestaciones de escepticismo van acompañadas de connotaciones de religiosidad que alcanzan, aunque en diverso grado, a todos los sectores sociales (40).

El segundo de los aspectos en que se puede considerar la religión, en sus relaciones con la política, atañe al problema de la legitimidad de un sistema de gobierno, o de-



recho a ser obedecido, y, en consecuencia, al problema consiguiente de la obligatoriedad política, o deber del ciudadano de acatar la autoridad del gobierno (41).

El fundamento de la obligatoriedad del ciudadano romano encontraba su justificación en el origen divino de la legitimidad de su gobierno, haciendo derivar la autoridad de la voluntad de los dioses. El concepto se encontraría, por lo demás, teñido con tonos de aristocratismo por el carácter especial de los mismos detentadores del poder que se autocalificaban como optimi, boni, nobile, patricii, principes (42).

En la época republicana la fuente de poder, la auctoritas, de la que dependía la facultad de mando, o imperium, derivaba del augurium que garantizaba la presencia y colaboración divinas (43). De modo que en la base misma del credo de relaciones políticas romanas se encuentra, como fundamento mismo de la sociedad, la religión. La colaboración de la divinidad se ofrecía al pueblo a través de las asambleas, poseedoras, por tanto, de la soberanía o facultad de ejercer la auctoritas. El poder de los magistrados era legítimo en cuanto elegidos por unas asambleas garantizadas por la asistencia de la divinidad. De ahí, la necesidad de omnipresencia del auspicio como garante del visto bueno de los dioses ut nihil belli domique nisi auspiciato geretur y, por ello, auspiciis bello ac pace, domi militiaeque omnia geri quis ignoret?, como recuerda Tito Livio (44).

Ya en el siglo pasado Coulanges (45) describía con precisión la asistencia de la religión a la vida política en estos términos: "No había un sólo acto de la vida pública en

que no se hiciese intervenir a los dioses, porque como dominaba la idea de que eran, según los casos, o excelentes protectores o enemigos crueles, el hombre no se atrevía a obrar sin estar seguro de merecer su favor. El pueblo no se reunía en asamblea más que en los días en que la religión se lo permitía. Recordaban que la ciudad había sufrido un desastre en cierto día, consistía, sin duda alguna, en que en él los dioses habían estado ausentes o irritados, e, indudablemente, debían estarlo todos los años en igual fecha por razones desconocidas a los simples mortales, y, por tanto, aquel día era siempre nefasto y ni se reunían en asamblea ni se juzgaba, quedando suspendida la vida pública. En Roma, antes de entrar en sesión era preciso que los augures asegurasen que los dioses estaban propicios, y la asamblea principiaba por una oración que pronunciaba el augur y que el cónsul repetía...

El sitio de reunión del senado de Roma era siempre un templo, y si se hubiera celebrado una sesión en lugar no sagrado, las decisiones tomadas en ella hubiesen sido tachadas de nulidad, porque los dioses no las habrían presenciado. Antes de toda deliberación, el presidente ofrecía un sacrificio y pronunciaba una oración, y en la sala había un altar en que cada senador derramaba al entrar una libación invocando a los dioses... No se administraba justicia en la ciudad, tanto en Roma como en Atenas, sino en los días que la religión invocaba como favorables".

La situación de la divinidad como fundamento del Estado resolvía el viejo tema de la elección entre *ephoros* y *vómos* a favor del primer concepto, que se ponía en relación con los dioses. De ahí, la insistencia en la polémica acerca de los orígenes del Estado, en que tanto Cicerón como los estoicos

se sumergieron en favor de la consideración de la ley como un don divino (46).

Quienes así pensaban pudieron llevar a cabo y poner en práctica sus ideas gracias a su inmejorable posición política a través del poderoso grupo de presión de los Escipiones, que dominó la vida pública de finales del siglo II a. C. y comienzos del s. I (47).

Una vez que, a partir de la reforma militar de Mario (48), el poder personal se va imponiendo decisivamente sobre los expedientes colectivos, comienza a perfilarse una variación fundamental en la legitimidad romana (49). De la concepción de la colaboración prestada a la colectividad, se iba pasando a la idea de que también las divinidades podían tener predilección especial por determinadas personalidades. No se trataba de una nueva legitimidad, sino de la adecuación de la anterior a las circunstancias históricas. Puesto que ahora personajes, con independencia de comicios y senado, reúnen en sí grandes poderes, éstos deben ser justificados por su relación personal con la divinidad.

Mario reivindica su condición de predestinado por la divinidad (50), que le aconseja, en los momentos decisivos (51), lo que le rodea, a los ojos de amigos y enemigos, de una aureola sagrada (52). Cuando Sila, devoto de la diosa Belona (53), y de Apolo Pitio (54), apercebido por los dioses de sus victorias (55) y avisados sus enemigos de sus derrotas (56), decide llamarse Felix o *ἑταρροδότης* (57), el proceso de fundamentación del poder personal en la divinidad alcanza su madurez (58). Pero Sila, creyente al máximo, según Plutarco (59), no

hace sino marcar el camino que habrán de seguir los grandes hombres públicos de Roma, tanto de signo optimato como popular: Así actuaron Lúculo en Oriente (60), como exponente de la oligarquía imperialista y así se mostrará Sertorio en sublevación contra ese imperialismo (61).

La conducta de esos jefes es la traducción a la vida política de la conciencia del beneficio prestado por el uso de la credulidad religiosa de las gentes para controlar su voluntad. Cicerón se muestra partidario de tal expediente cuando manifiesta: Concedamus enim famae hominum praesertim non inueterataesolum, sed etiam sapiente a maioribus proditae, bene meriti de rebus communibus ut genere etiam putarentur, non solum ingenio esse diuino (62).

Se mostraba, así solidario con Varrón, quien insistía en la necesidad de usar del expediente religioso con el fin de aumentar el valor de los propios jefes: Varro utile esse ciuitatibus dicit ut se uiri fortes, etiam si falsum sit, diuis genitos esse credant, ut eo modo animus uelut diuinaque stirpis fiduciam gerens res magnas adgrediendas praesumat audacius, agat uehementius, et ob hoc impleat ipsa securitate felicius (63).

Cicerón no es sólo un teórico de la conciencia del uso político de la ficción religiosa, sino que lo lleva a la práctica cuando la ocasión es propicia. Así lo hace al apoyar la Lex Manilia, que habría de dotar de amplios poderes a Pompeyo, en virtud de su genio divino, perorando: ego enim sic existimo Maximo, Marcello, Scipioni, Mario et ceteris magnis imperatoribus, non solum propter uirtutem, sed etiam propter fortunam saepius imperia mandata atque exercitus esse commisis. Fuit

enim profecto quibusdam summis uiris quaedam ad amplitudinem et ad gloriam et ad res magnas bene gerendas diuinitus adiuncta Fortuna (64).

El favor de la Fortuna y la atención de los dioses hacia sus vidas eran temas que se hacían ya imprescindibles para todos los generales, que recurrirían a ellos constantemente (65). Es Julio César, cuya figura preside el final de la edad republicana, quien representa el punto culminante en el uso de la divinidad como fundamento legítimo de sus aspiraciones políticas. Ya en el 68, en los funerales de su tía Julia, después de sacar a la luz las estatuas de Mario (66), reclama su parentesco con la divinidad, según narra Suetonio: Quaestor Iuliam amitam... laudauit e more pro rostris. Et in amitam quidem laudatione de eius ac patris sui utraque origine sic refert: Amitae meae Iuliae maternum genus ab regibus ortum, paternum cum diis immortalibus coniunctum est. Nam ab Anco Marcio sunt Marcii reges, quo nomine fuit mater; a Venere Iulii, cuius gentis familia est nostra. Est ergo in genere et sanctitas regum cui plurimum inter homines pollent, et caerimonia deorum, quorum ipsi in potestate sunt reges (67).

Así, un hombre, sobre cuyo escepticismo en materia religiosa no deja lugar a dudas las fuentes (68), habla de que, siendo cuestor en Hispania, ya los dioses le enviaron un sueño en que abrazaba la tierra (69). Pone gran pasión en el 63 por apoderarse del sumo pontificado (70), lo que demuestra la importancia que debía conceder a tal cargo para sus posteriores empresas. Como antes hiciera Sila, atribuye sus victorias a los dioses y se rodea de fábulas (71). En consonancia con ello, celebraría sus triunfos con extraordinarias e interminables acciones

de gracias hacia quienes le concedían su favor (72). Cuando en el 49, en el momento de máxima responsabilidad, se subleva contra la República, la decisión extrema de cruzar el Rubicón la pone en la divinidad que le aconseja (73), del mismo modo que había actuado Cicerón antes de tomar su medida última sobre el destino de los catilinaros (74). Los ejemplos del uso del recurso religioso por César son numerosos y jalonan el camino que le conducirá a ser Diuus Iulius (75).

Se puede, pues, concluir que las afirmaciones vertidas en torno al escepticismo de la época final republicana para, así, desconectar de la realidad la conducta radical de Lucrecio ante la religio romana, no son válidas. Aun concediendo a aquellos tiempos el carácter de escépticos, está claro que muchos de sus hombres no lo fueron. Por lo demás, siempre, como en todas las épocas, habrían de sobrevivir creencias instintivas de muy amplia expansión con influjos poderosos en la sociedad modelando conductas, sobre todo, cuando la propagación de esas creencias gozaba del favor del poder político.

No puede suponerse, después de los argumentos vertidos en este capítulo, que la sociedad romana se mantuviese libre de influjos religiosos. Pero aun concediendo esa independencia, no se eliminaría tampoco la función legitimista con que las grandes personalidades arropan su poder personal. Se constata que el uso y abuso de la credulidad popular no fue monopolizado por ninguna de los dos bandos políticos, optimates o populares, sino por todos aquellos que aspiraban al poder, independientemente de su actitud en los conflictos sociales y políticos. Si fue el grupo senatorial el primero en experimentar las ventajas de aquel recurso, se debió a que también fue el primero en disfrutar

del poder, pero es igualmente cierto que, cuando los líderes del movimiento popular alcanzaron ese poder, siguieron los mismos derroteros. Por tanto, hay bases suficientes para pensar que la religión no fue usada, en exclusiva, por los optimates (76), sino un recurso asociado al poder, del que se sirvieron, en mayor o menor medida, todos aquellos que, por su situación política, pudieron hacerlo.

NOTAS AL CAPITULO IV

- (1) Historias, VI, 56, 2-9.
- (2) De Finibus, I, 1, 16.
- (3) De Legibus, II, 12, 31.
- (4) Ibid., II, 7, 15.
- (5) Ad. Fam., V, 16 y VI, 3.
- (6) De Legibus, II, 9, 22.
- (7) De Natura Deorum, I, 1, 2.
- (8) Cf., R. Adrados, F., Ilustración y política en la Grecia clásica, pp. 41-52, expresa la concepción de la gloria, Kléos, como motora de grandes hazañas e impulso que mueve al noble a actuar correctamente.
- (9) Cf., Pro Rabirio, 29-30; Pro Archia, 28; Ad Att., II, 5.
No obstante, Cicerón no concibe la inmortalidad sólo a través de la fama, puesto que, al final de su vida, debió admitir la inmortalidad del alma. Ya en Tuscul., I, 68, hablaba de que las almas tenían facultades que exigían su inmortalidad, como parece ser ya asimilado en el Somnum Scipionis, incluido en su De Republica. Ilustrativo resulta el hecho de que quisiera levantar un santuario en honor del alma divina de su hija fallecida. Cf., Ad Att., XII, 18.

- (10) No hay acuerdo entre los estudiosos del tema acerca del desarrollo del escepticismo al final de la República. Representante de aquellos que consideran la época acusadamente escéptica, es Bailey, C., Phases in the Religion of Ancien Rome, pp. 218-221. Farrington, B., Ciencia y política en el mundo antiguo, pp. 116 ss., piensa que la incredulidad sólo afectaría a los sectores elevados cultos de la sociedad. En cambio, Bignone, E., Storia della letteratura latina, II, pp. 123-129, es un exponente válido de quienes consideran que la época sería especialmente religiosa, incluso para las clases altas.
- (11) Según Cicerón, De Nat. Deor., I, 26, 71. Cf., Flacelière, R., Adivinos y Oráculos Griegos, pp. 26 ss.
- (12) Tuscul., I, 21, 48, donde ridiculiza a los epicúreos en estos términos: Quae quidem cogitans soleo saepe mirari non nullorum insolectiam philosophorum, qui naturae cognitionem admirantur eiusque inuentori et principi gratias exultantes agunt eumque uenerantur ut deum; liberatos enim se per eum dicunt grauissimis dominis, terrore sempiterno et diurno ac nocturno metu. Quo terrore? quo metu? quae est anus tam delira quae timeat ista quae uos uidelicet, si physica non didicissetis, timeretis, "Acherunsia templa alta Orci, pallida leti, obnubila tenebris loca"? Non pudet philosophum in eo gloriari, quod haec non timeat et quod falsa esse cognouerit? E quo intellegi potest quam acuti natura sint, quoniam haec sine doctrina credituri fuerunt.
- (13) Geographica, X, 3, 23.

- (14) Cf., Infra, pp. 206-211.
- (15) Cf., Armstrong, A. H., Introducción a la filosofía anti-
gua, p. 226.
- (16) Cf., Canali, L., "Il lema della Fortuna nei Commentarii"
en Personalità e stile di Cesare, pp. 61-71.
- (17) Cf., su polémica mantenida en De Natura Deorum. Véase,
por ejemplo, I, 2, 24; I, 2, 30-33; I, 2, 37-38; I, 2,
59; I, 2, 61.
- (18) De Divinat., II, 6, 15 y II, 7, 18.
- (19) De bell. Iug., CII, 9.
- (20) De bell. Cat., VIII, 1.
- (21) Ibid., LI, 25.
- (22) De bell. Gall., VI, 30,2.
- (23) De Rerum Natura, III, 41-54, donde concluye con la drás-
tica afirmación de que in rebus acerbis acrius aduertunt
animos ad religiones.
- (24) Cf., Infra, pp. 119-132.
- (25) XXV, 1.
- (26) Arnobio, Adu. Nat., VII, 26, como Livio, V, 1, 6.
- (27) Cf., Pallotino, M., Etruscología, pp. 204-231.

- (28) Cf., Bayet, J., Histoire politique et psychologique de la religion romaine, pp. 139-143. Expone que a través de esas creencias oscuras y tenaces el hombre se refugiaba en un sentimiento de participación en la vida secreta de la naturaleza. La superstición era el resultado de la creencia de que en un mundo poblado por fuerzas ocultas había que ponerse a cubierto de sus influencias hostiles. De ahí, derivaba el sentido de lo sacro como fides, que, en religión, como en política, significaba un contacto de confianza recíproca, jurídicamente establecido entre las partes, de las cuales una podía dominar a la otra. De todo ello se deducía la exactitud ritual en el cumplimiento de las normas. Bayet concluye su exposición afirmando:
- "Qu'il se considère comme citoyen ou comme simple particulier, le Romain de la période républicaine est, en sa vie religieuse, prisonnier d'impératifs collectifs. L'exactitude rituelle en acquiert une importance suréminente. Le sentiment religieux subsiste pourtant, et sans doute sous bien des formes, prêt à prendre le dessus et à chercher satisfaction en dehors des formes officielles dans les moments de crises - en attendant que les progrès de l'individualisme et les pressions idéologiques du dehors acheminent les esprits à une véritable révolution spirituelle".
- (29) Cf., Mondolfo, R., La comprensión del secreto humano en la cultura antigua, pp. 274-278, otorga amplias referencias, por ejemplo, Plauto, Captivi, 998 ss. Uidi ego multa saepe picta quas Achaeronti fierent cruciamenta.

- (30) Hesíodo, Escudo de Hércules, vv. 249 ss., Pausanias, V, 19, 6; Lisias, Contra Diogitón, 3; Demóstenes, Contra Timócrates, 104; y Contra Aristogitón, I, 53. Platón, República, I, 330 ss. y en el final de República, L. X, cap. XIII, 614 B ss. acerca de los llantos infernales de los pecadores.
- (31) Por ejemplo, Virgilio, Eneida, VI, donde narra la bajada de Eneas al Hades y describe las penas de pecadores y condenados. Luciano, Uera Hist., II, 29, describe la isla de los sacrílegos como un enorme brasero de azufre y pez.
- (32) Iuscul., I, 37.
- (33) Op. Cit., p. 286, del mismo modo, Garnet, El genio griego, p. 392, sostiene: "La vasta difusión de los cultos de misterios ha ejercido sobre la evolución del sentimiento religioso una influencia que es fácil de advertir. Primero, en la esfera de las creencias de ultratumba... Para los adeptos del orfirmo se trata de una verdadera reversión del valor de los términos de vida o muerte, al desviarse todas las esperanzas de la vida terrestre para dirigirse al más allá". Igualmente, Levi, A., Historia de la filosofía romana, pp. 15-16, condensa sus caracteres: "Pero en las esferas humanas más vastas la solución del problema de la vida y del destino se buscaba en creencias religiosas distintas de las tradicionales, especialmente en los cultos orientales, cuya difusión era cada día mayor en el mundo helenístico, y sobre todo en las religiones de los misterios, griegas y orientales, que satisfa-

cían las necesidades más urgentes de esos tiempos. De carácter internacional y dirigidas a todos, sin distinción de linaje, nacimiento o clase social, estas religiones de purificación y redención respondían con sus ritos ascéticos a las tendencias de aquellos hombres disgustados del mundo, oprimidos por el sentimiento de la culpa y el pecado y ansiosos de una existencia distinta y superior. En la forma más completa (que se encuentra en determinadas religiones de misterios y en algunas doctrinas gnósticas posteriores), estas creencias admiten que por encima de nuestro mundo sublunar, dirigido por la fortuna, y de las esferas de los planetas, gobernadas por el destino, se halla la región de la Divinidad Suprema, donde se encuentran el ser verdadero y la libertad; y el alma humana, que es un efluvio de las estrellas porque proviene de esa Divinidad, podrá, cuando esté separada del cuerpo y tras haber atravesado las esferas planetarias, unirse con su principio. Para prepararse a este viaje debe llevar una vida de renunciamento, de purificaciones, de iniciaciones, que le permitirán lograr la íntima comunión con Dios. Estas religiones se fundan en verdades ocultas, concERNIENTES en primer término a la Divinidad y en consecuencia al mundo y al hombre, verdades que fueron reveladas por un Dios en tiempos antiquísimos y que constituyen la base de los ritos purificadores de iniciación: para obtener la redención y la salvación tanto hacen falta las verdades como los ritos".

(34) Cf., Nilsson, P., Historia de la religiosidad griega, p. 126.

(35) Cf., Grenier, A., El genio romano en la religión, el pensamiento y el arte. pp. 176-177.

- (36) Cf., Bayet, J., Op. Cit., pp. 156-159, insiste en el aspecto cósmico de las nuevas religiones afirmando en p.158: "Cette sensibilizarion "cosmique" de la religiosité romaine devait devenir un des éléments les plus vivants de l'évolution religieuse de Roma. Au premier siècle la dernière en date des profondes mutations collectives provoquées par l'hellénisme. Mais la plus révélatrice aussi de l'atmosphère toute nouvelle qu'avaient créée pour la mentalité latine les contacts directs et précipités avec les monarchies grecó-orientales: Macédoine, Syrie, Egypte".
- (37) Cf., Perelli, L., Lucrezio, poeta de l'angoszia, pp. 182 ss.
- (38) La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure.
- (39) Ilustración y política... p. 84-85 dice: Los únicos que lograron convertir en teoría la política aristocrática sacándola del empirismo consuetudinario, fueron los pitagóricos, que se anticiparon en esto a Platón... La política pitagórica es concebida hoy como una política aristocrática, basada en una clase superior que impone su ley y que ha buscado el apoyo, ante el peligro de insurrección-que ni aun así logró conjeturar- de su grupo más fanático y duro, la secta pitagórica. Ésta formaba una especie de hetería o club aparte, cuyos miembros se comprometían en secreto. Entre la política pitagórica y el resto de la filosofía de la secta, existe una relación evidente. He aquí algunos datos al respecto. El mismo principio del orden que domina el mundo -llamado por primera vez kosmos: orden- es el que rige la relación de las clases sociales; y el imperio del número hace que el con-

cepto democrático de igualdad sea sustituido por el de la llamada "igualdad geométrica", que viene a equivaler a que cada uno tiene los derechos que merece su valor... El principio de la armonía implica el de la armonía entre la clase dirigente. La ley es sagrada y todos deben ayudarla y combatir a los teléos kakoi, los absolutamente malos. Los deberes de mando y obediencia están sancionados por premios y castigos en la otra vida, tomados de la doctrina órfica.

Partiendo de un régimen aristocrático, los pitagóricos han creado un sistema de gobierno con una base cósmica y teocrática que permite a la clase dirigente practicar las virtudes propiamente pitagóricas... Han superado el tradicionalismo consuetudinario, dándole una base filosófica que tiende a conferirles validez eterna".

- (40) Frank, T., Vida y Literatura en la República Romana, p. 277, encuentra una posible prueba de la no creencia en el más allá en la carencia de referencia a la otra vida en las inscripciones funerarias, lo que podría demostrar que los ciudadanos romanos, no los esclavos ni orientales, no creían en la ultratumba; pero las pruebas de Frank no pueden ser válidas desde el momento que se tiene en cuenta el tradicionalismo de las fórmulas religiosas funerarias. Consideramos válida la opinión de Perelli, L., Op. Cit., p. 183-184: "il nuovo fervore dei culti misterici aveva portato a una più diffusa credenza nell'immortalità dell'anima, e se le iscrizioni funerarie di preferenza definiscono la morte come un sonno eterno o un eterno

riposo, ciò può essere spiegato col tradizionalismo delle iscrizioni tombali, dove si conservano formule che non rispecchiano più la vera credenza dei tempi. L'antica religione romana non sembra aver nozione di premi e castighi eterni; queste idee penetrarono a Roma più tardi per influenza greco-etrusca". La afirmación de Perelli puede constatarse hoy a la luz de una posible comparación entre las leyendas de las inscripciones funerarias de nuestros cementerios con las creencias habituales al respecto.

- (41) Cf., Quinton, A., Filosofía Política, pp. 7-33, acerca del concepto filosófico-político de obligatoriedad.
- (42) Cf., supra p. 93.
- (43) Cf., Levi, M. A., Lucha política en el mundo antiguo, pp. 197-254.
- (44) I, 36, 6 y VI, 41, 4.
- (45) Coulanges, F. de, La ciudad antigua, pp. 142-144, Sobre la integración de la religión en el ejército, Harmand, J., La guerra antigua, pp. 77-78, se expresa en el mismo sentido que Coulanges: "La integración de lo sagrado en la técnica militar fue completa en Roma. Allí también las insignias mostraban religiosamente el camino del agmen hasta el último siglo de la República a través de un pluralismo zoomorfo con resonancias totémicas; luego, en el 107, Mario -cuyo interés por las aspiraciones religiosas del soldado empezamos a percibir más claramente- dotó a cada legión de una única aguilta que, junto al numen del príncipe, formaría la base de la religión militar del Imperio.

Desde los orígenes del Estado, la noción de imperium concentraba en la persona del general la fuerza del conjunto de los dioses".

- (46) Cf., De Legibus, I, 2, 4, especialmente, erat enim ratio profecta a rerum natura et ad recte faciendum impellens et a delicto auocans, quae non tum denique incipit lex esse quom scripta est, sed tum, quom orta est; orta autem est simul cum mente diuina. Quam ob rem lex uera atque princeps apta ad iubendum et ad uetandum ratio est recta, summi Iouis... Ergo ut illa diuina mens summa lex est, item, quom in homine est perfecta..., in mente sapientis; quae sunt autem uarie et ad tempus discriptae populis, fauore magis quam re legum nomen tenent.
- (47) Cf., por ejemplo, los siguientes personajes: Africano Menor, cónsul en 147, destructor de Cartago en 146, censor en 142, embajador en Oriente de 141 a 139, cónsul en 134, destructor de Numancia en 133. Cayo Lelio, amigo de Africano Menor, pretor en 145. Cayo Fannio, tribuno en 146, cónsul en 122 y opuesto a las propuestas de Cayo Graco en torno a la concesión de ciudadanía a los itálos. Q. Mucio Escévola el Augur, augur antes de 129, pretor y gobernador de Asia en 120, cónsul en 117. Quinto Elio Tuberón, nieto de Emilio Paulo, tribuno de la plebe antes de 129, se opuso a Africano Menor y Cayo Graco. Espurio Mummio, hermano del vencedor de Corinto, partícipe en la embajada de Oriente de 139. P. Rutilio Rufo, combate como tribuno militar en 134 en Numancia a las órdenes de Escipión, antes de 118 pretor urbano, legado de Metelo en Guerra de Yugurta, cónsul en 105 y procónsul en Asia en 94. Quinto

Elio Estilón, caballero, en 90 sigue al destierro a Metelo Numídico, influyente por su labor docente como maestro de Cicerón y Varrón, y por su función como científico de la lengua y la gramática. Q. Mucio Escévola, pontífice en 115, cuestor en 110, tribuno de la plebe en 106, pretor en el 98, cónsul en el 95, procónsul en Asia en 94, Pontífice máximo en el 89. Lucio Calpurnio Pisón Frugi, tribuno en 149, cónsul en 133, censor hacia 120. (Se constata que, entre ellos, ninguno perteneció al bando de los populares).

- (48) Cf., supra, p. 64-65.
- (49) Levi, M.A., Op. Cit., p. 253, describe el proceso claramente: "El día en que la facultad de mando político y militar, el imperium, no fue ya considerada consecuencia de la posición de magistrado, sino que se admitió que un hombre, incluso sin magistratura, podía estar dotado de cualidades y de posibilidades para cambiar el curso de los acontecimientos y las voluntades ajenas por una fuerza sobrehumana puesta por los dioses en su persona. En el momento en que, por primera vez, en el campo de batalla, ante el espectáculo del ejército enemigo destruido y del terreno sembrado de muertos, las tropas aclamaron a su victorioso comandante con el título de imperator, entonces comenzó a dibujarse el origen de la nueva legitimidad romana".
- (50) Plutarco, Mario, XXXVI.
- (51) Ibid., VIII; Salustio, bell. Jug., 63, 1.

- (52) Como se deduce de Salustio, Bell. Iug., 92, 2: Omnia non bene consulta in uirtutem trahebantur, milites modesto imperio habiti simul et locupletes ad caelum ferre, Numidae magi quam mortalem timere, postremo omnes, socii atque hostes, credere illi aut mentem diuivam esse aut deorum nutu cuncta portendi. Aun cuando, no obstante, no deje de notarse una cierta desconfianza del pueblo llano hacia tales creencias, como ocurre en el caso de la profetisa siria y la muerte de Octavio, a quienes los agoreros caldeos habían vaticinado un final feliz, que terminó con su asesinato. Cf., Plutarco, Mario, XVII y XLII.
- (53) Plutarco, Sila, IX.
- (54) Ibid., XXIX.
- (55) Ibid., VII.
- (56) Ibid., XI.
- (57) Ibid., XXXIV y Apiano, Op. Cit. I, 97 ss.
- (58) Cf., Carcopino, J., "Il fondamento religioso del potere politico e Silla" en Silla o la monarchia mancata, cap.VI
- (59) Como se deduce de Sila, XXXIV.
- (60) Plutarco, Lúculo, XII; XXIII y X.
- (61) Plutarco, Vida de Sertorio, XI.
- (62) De Republica, II, 2, 4.

- (63) San Agustín, De Ciu. Dei., III, 4, 15.
- (64) Pro Lege Manilia, 16, 47.
- (65) Cf., por ejemplo, Rambaud, M., L'at de la déformation historique dans les commentaires de César, p. 256, citado por Canali, L., Personalità e stile di Cesare, p. 102: "Le faveur de la Fortune, le bonheur-Felicitas-comptait parmi ces qualités que les Romains exigeaient d'un général; c'était partant, un thème de propagande. Sylla avait pris le surnom de Felix, Pompée en trant du théâtre qu'il fit construire dans Roma conscrera une chapelle à la Felicitas. Suparavant, Cicerón avait prôné la Fortuna pompéienne: Pompée était, selon lui, un de ces grands généraux comme Fabius Maximus, Marcelles, Scipio, Marius et d'autres à qui l'on confie le commandement de grandes armées à cause de leur bonheur, prop-ter Fortunam".
- (66) Plutarco, César, V.
- (67) Caesar, VI.
- (68) Por ejemplo, Suetonio, Caesar, 59; 77, 54, 82; Dión Casio, Storia romana XLIII, 47, 4; Apiano, II, 120, 307; Ibid., II, 133-557; Ibid. 140-586.
- (69) Suetonio, Caesar, VI.
- (70) Dión Casio XXXVII, 7, 2 y Plutarco, César, VII.
- (71) Suetonio, Caesar, LXI, Dión Casio XXXVII, 52, 5.

- (72) César, De bello gallico, II, 35; IV, 38; VII, 90. Vele-
yo Patérculo, II, 47, 2, refiriéndose a la toma de Ale-
sia.
- (73) Suetonio, Caesar, XXXII.
- (74) Plutarco, Cicerón, XX.
- (75) Cf., Carcopino, J., La realeza de César y el Imperio Uni-
versal, en las etapas del imperialismo romano, pp. 134-202.
- (76) Así lo afirma Farrington, B., Mano y Cerebro en la Gre-
cia Antigua, pp. 174-175: Creo que no cabe duda de que,
entre la nobleza de la época, había comenzado a agitarse
la posibilidad de revivir activamente apoyada por la su-
perstición. En la lucha entre patricios y plebeyos, la re-
ligión siempre fue en la antigüedad la segunda línea de
defensa. Privados del monopolio de las magistraturas ci-
viles, los patricios se atrincheraron en el clero, que
explotaron en grado siempre creciente con fines políti-
cos; y ahora, cuando la República toca a su fin, la po-
sibilidad de reorganizar el Estado sobre bases conserva-
doras donde la religión desempeña el papel principal,
surge por sí sola. Los maestros estoicos, quienes desde
la época del Círculo Escipiónico (mediados del s. II a.
de C.) estaban tan íntimamente vinculados a las clases
dirigentes de Roma, habían familiarizado a los estadis-
tas con el análisis de los tres aspectos de la religión:
el político, el místico y el natural.

SEGUNDA PARTE

BIOGRAFIA Y ANTECEDENTES

CAPITULO V. Aproximación biográfica.

En torno a la biografía de Lucrecio no existen datos precisos. Ni siquiera se conocen las fechas de su nacimiento y muerte. El excepcional valor otorgado a cualquier noticia acerca del tema ha obligado a filólogos e historiadores a una crítica textual extraordinariamente rigurosa de las escasas fuentes que aluden al problema.

Sólo tres breves referencias se conservan:

San Jerónimo, Donato y Cicerón son sus autores. De ellos se debe partir para intentar reconstruir su biografía:

San Jerónimo dice: Titus Lucretius poeta nascitur, qui postea amatorio poculo in furorem uersus, cum aliquot libros per intervalla insanntiae conscripsisset, quos postea Cicerone emendavit, propria se manu interfecit anno aetatis XLIV (1). El acontecimiento lo sitúa el santo ad Ol. 171, 3 que corresponde al año 94-93 a. C. (2).

Donato dice: Initia aetatis Cremonae egit usque ad uirilem togam quam XVII anno natali suo accepit isdem illis consulibus iterum duobus quibus erat natus euenitque ut eo ipso die Lucretius poeta decederet (3).

Menos expresivo es el fragmento de Cicerón: Lucreti poemata, ut scribis, ita sunt: multa luminibus ingenii, multae tamen artis; sed cum ueneris... (4).

Las noticias transmitidas por los fragmentos son breves y excluyentes entre sí, encerrando, además, el texto de Donato una grave contradicción interna.

San Jerónimo, al escribir su lema, debía tener como fuentes el De Viris Illustibus de Suetonio y a su maestro, Donato (5), pero resulta imposible conocer el criterio seguido por él en la elección de los datos que aporta. Ofrece, en forma concreta, las fechas de su nacimiento y muerte, y, en modo más difuso, otras noticias que deben ser contrastadas con las anteriores y con las demás fuentes.

La noticia que introduce el enmendauit debió tomarla de Suetonio, gran admirador de Cicerón, puesto que es sumamente conjeturable que el Santo hubiese podido llegar a tal conclusión a partir de la carta ciceroniana. Sin duda, Suetonio otorgó al verbo enmendare un significado más amplio que el de corregir. Paratore (6) ha demostrado que ese verbo puede ser traducido como corregir con vistas a la publicación, resultando, en consecuencia, enmendauit sinónimo de edidit, con lo que adquiere verdadero sentido el término en relación con la carta de Cicerón (7).

Los dos postea del fragmento parecen estar dotados de un significado diferente. El primer postea, típico de la forma de escribir del Santo, significa en sus textos a continuación o después y suele situarlo como nexo entre el nacimiento o florecimiento de un autor y cualquier suceso que relaciona (8). El segundo postea no puede tener el mismo significado, pues, en ese caso, se alejaría la fecha de publicación del poema que, como se verá, tuvo lugar inmediatamente después de la muerte de Lucrecio. Comparándolo con otros textos de San Jerónimo se arriba al significado de después de su muerte (9), y, puesto que la carta de Cicerón es de Febrero del 54, el lema dice claramente que el poeta había ya muerto antes de esa fecha.

Pero esa datación, unida a la de la edad a que muere, 44 años, es contradictoria con la fecha de su nacimiento situada ad ol. 171, 3, correspondiente al año 94/93 a.C., con lo que el poeta no habría muerto a los 44 sino a los 40 años.

Se sabe, no obstante, que cuando el Santo concede una edad fija no suele equivocarse (10), lo que induce a pensar que quizás haya sufrido una confusión entre los cónsules del 94 y los del 98, por la gran afinidad gráfica de sus nombres (11).

Volviendo al texto de Donato (12), éste afirmaba que Virgilio asumía la toga viril a los 17 años, siendo cónsules por segunda vez los mismos que lo eran cuando nació y en el mismo día que murió Lucrecio. Noticia contradictoria, porque Pompeyo y Craso fueron cónsules por primera vez en el año 70 a. C. (cuando realmente nace Virgilio) y por segunda, en el 55 a. C., momento en que Virgilio sólo contaba 15 años y, por tanto, fuera de edad para vestir la toga viril. Podría otorgarse, no obstante, más valor al XVII anno natali suo que al iterum consulibus y datar la cronología de Lucrecio en 96-53 (13), pero con ello resultarían insalvables serias objeciones:

- 1º. No puede darse a la ligera más peso al cumpleaños de Virgilio que al consulado de Pompeyo y Craso.
- 2º. La carta de Cicerón sitúa la muerte de Lucrecio antes de Febrero del 54.
- 3º. San Jerónimo no menciona el famoso sincronismo de Donato sobre Lucrecio, teniendo en cuenta que el Santo se muestra

atento a todo tipo de contactos cronológicos y sincronismos (14) y lo omite al hablar de la toma de toga viril por Virgilio.

Por ello parece probable la existencia de una interpolación donatiana en el texto de Suetonio, puesto que el año olímpico 181/4 (53/52 a. C.) Virgilio cumplía 17 años el 15 de Octubre. Si San Jerónimo, teniendo delante el sincronismo de su maestro y gustando de ese procedimiento o técnica, lo rechaza, indica que habría encontrado en Suetonio otra fuente más convincente. Ello concuerda con el hecho de que Cornelio Nepote en su Vida de Atico (15) sitúa el nombre de Lucrecio antes que el de Catulo a propósito de su muerte, lo que induce a pensar que la muerte de Lucrecio precedió a la de Catulo, que sucedió en el 54.

De modo que, a la luz del procedimiento filológico, único medio por el momento disponible, la muerte del poeta puede datarse en el 54 a. C. (16), y, puesto que no existe fundamento para dudar del anno aetatis XLIV de San Jerónimo, la vida de Lucrecio debió transcurrir entre los años 98 y 54 a.C.

Tema controvertido (17) es el de la veracidad de la noticia vertida por San Jerónimo acerca de su locura y posterior suicidio, qui postea poculo amatorio in furorem versus... propria se manu interfecit (18).

Perelli (19) recientemente atacaba el tema desde la perspectiva de una preparación psiquiátrica profunda concluyendo con la opinión de que la locura de Lucrecio es demostrable y, a la luz de su obra, es inobjetable desde el punto

de vista médico y científico, siguiendo, tanto en el método como en las conclusiones, al Dr. Logre (20).

Sin embargo, ni el estudio filológico ni la comprensión de su conducta demuestran ese pretendido desquiciamiento psíquico.

Debe considerarse la posibilidad de un mal entendido, o una interpretación malévola, por parte de San Jerónimo hacia el delirat Lucretius de Lactancio (21) o del furor arduus docti Lucreti de Estacio (22). Ya Ziegler (23) notaba que si Lactancio, que hace delirar a Lucrecio por adherirse a Epicuro, hubiera conocido la noticia de su locura, no habría dejado de usarla para desacreditar a las doctrinas adversas. De no aludir a su supuesta locura se deduce que en su época no existiría mención alguna a ella, puesto que si hubiese estado incluida en el De Poetis de Suetonio, habría sido conocida por el ambiente de retórico del siglo IV en que se movía.

La tesis de Ziegler es aceptada por Rostagni (24) reforzando ese argumentum ex silentio, sobre las bases de que en torno al delirat y al furor se hubiera formado, por razones apologéticas, la tradición de locura que recogió San Jerónimo de los ambientes cristianos, y, al hablar de interualla insanniae, no haría sino desacreditar una obra peligrosa. Mientras, por otra parte, el uso del verbo decedere (25), usado por Donato, maestro del Santo, se aviene mal con el concepto de suicidio.

Habría existido la posibilidad señalada por Wilkinson (26) de confusión, más o menos intencionada, de Lucrecio con Lúculo, que murió, según las fuentes (27), a causa de la

locura originada por el filtro amoroso que le propinó su esclavo Calístenes. Considerando que San Jerónimo ha encontrado ya en Suetonio (28) la expresión de filtro amoroso, pudo fácilmente adoptar la idea como propicia para sus intenciones. Scamuzzi (29) y Paratore (30) señalan las múltiples coincidencias que hacen pensar en la facilidad con que los datos romancescos de la libelística se repiten en la literatura escolástica de la latinidad tardía: Un cambio entre Lúculo y Lucrecio, aplicado a la locura y el suicidio del poeta, debía encontrar un medio muy adecuado para su expansión en ambientes cristianos enfrentados a la doctrina epicúrea y a su máximo exponente latino. Por lo que, conjeturadas incuestionablemente las fuentes que refieren su locura, las pruebas sobre su estado anímico habrán de deducirse, en exclusiva, del análisis de su obra.

La única obra de Lucrecio conocida, el De Rerum Natura, es una exposición sistemática en 6 libros de la física de Demócrito, según la adaptación que de ella hace Epicuro, con algunas modificaciones introducidas por el poeta. Su título corresponde al *Τῆρι φύσεως* de Epicuro y tradicionalmente usado por los filósofos griegos presocráticos (31). En su significado prevalece natura sobre rerum, otorgando preferencia a la génesis y proceso por el que los seres se constituyen, sobre la esencia misma de esos seres (32).

De la fecha de su composición, sólo en forma aproximada, puede pensarse que sería escrito en la década media del s. I a.C., entre los años 65 y 55 a. C. La edición de la obra sería, según las fuentes citadas, Cicerón y San Jerónimo (33), llevada a cabo a través de la intervención directa de Cicerón, aun cuando a esta consideración se oponga el

insistente silencio del Arpineta sobre la edición y sobre Lucrecio.

Ya Forbiger en 1826 negaba la participación de Cicerón en esa edición (34). Poco después Bernais (35) concedía la edición a Quinto Cicerón y no a Marco. Pero cuando se habla de Cicerón se hace referencia siempre a Marco y no a Quinto, y San Jerónimo alude secamente a Cicero (36).

El juicio que se desprende de la carta ciceroniana, aún susceptible de ser diversamente interpretado (37), no parece negativo, y, por tanto, no representaría un obstáculo para que fuese editado por Cicerón. Pero, si lo leyó (38) y lo corrigió con vistas a su publicación, también lo silenció, habiendo tenido múltiples ocasiones para referirse a Lucrecio en su eterna polémica filosófica contra las doctrinas epicúreas. Incluso, cuando hacia el 54 comienza a escribir sobre filosofía, momento en que Lucrecio ya había muerto, afirma ser el primero en escribir de filosofía en lengua latina (39), y, al referirse a los epicúreos latinos, otorga el primer puesto como expositor de la doctrina a Amafinio (40), mientras Lucrecio afirma, en forma clara, ser el primero (41).

La contradicción puede resolverse si se tiene en cuenta que Amafinio, sería, para Cicerón, el primer expositor de las teorías éticas del epicureismo, menos difíciles que las doctrinas físicas y con fácil éxito de público asegurado, en tanto que Lucrecio sería el primero en tratar específicamente el árido tema de la física (42). Por lo que se refiere a su silencio, éste podría explicarse, teniendo en cuenta su pensamiento e ideología: una vez que se retira a la vida privada, dedicándose al estudio y a la meditación, no podía por menos que

odiar al epicureismo, viendo en él una de las causas de la crisis romana y un corruptor de uno de sus más sólidos pilares (43). Por vergüenza y escrúpulos callaría aquel gesto que habría mancillado su buen nombre y prestigio de hombre de bien, ensuciado ahora con la lacra odiosa de haber sacado a la luz un poderoso elemento de corrosión contra los valores optimates y la religión romana.

La enmendatio ciceroniana del De Rerum Natura es coherente, por otra parte, con su conducta. Entre sus amigos no faltaban epicúreos y, sobre todo, entre ellos se encontraba su mejor amigo, Pomponio Ático (44), quien supo estar con él en los momentos más dramáticos de su vida. El ascendiente de este personaje sobre Cicerón está suficientemente demostrado por la correspondencia epistolar entre ambos, debiendo Cicerón, a veces, llevar a cabo empresas nada agradables para él, en función de su fidelidad al amigo (45). Teniendo en cuenta estos antecedentes, y, llegada la obra Lucreciana a manos de Atico, Cicerón no se habría atrevido a rechazar la demanda de revisión hecha por el primero, cuando en el 54 aún no había comenzado su labor filosófica y el juicio que le merecía la obra en cuestión no era negativo.

Puede concluirse, pues, que el Cicerón de que habla la carta es Marco y no su hermano Quinto, lo que prueba la existencia de relación entre Lucrecio y Cicerón, en tanto que el silencio de éste sobre el asunto no denota el desconocimiento de la obra y su posterior publicación. Puesto que hay noticia clara en las fuentes acerca de que Cicerón enmendavit y no hay bases racionales para rechazarla, debe aceptarse como cierta la preparación de la obra Lucreciana por Cicerón con vistas a su publicación.

En relación con el tema de la locura y posterior suicidio de Lucrecio se encuentran las pretensiones de atribuir incoherencia y no finitud a su obra. Aparentemente, pueden ser consideradas como irregularidades algunas características que la obra encierra: La ausencia de una verdadera teología, la constatación de frecuentes repeticiones de versos (46), el final terrorífico con que concluye el poema (47), la discutible contradicción entre fines y medios y la supuesta existencia de promesas que no llegan a cumplirse (48).

Al comenzar el libro VI, pide el poeta un último esfuerzo a su musa, señal inequívoca de que con ese canto piensa terminar su poema:

Tu mihi supremae praescripta ad candida calcis
currenti spatium praemonstra, callida musa
Calliope, requies hominum diuomque uoluptas. (49)

Nada de extraordinario tiene la espantosa visión de la peste de Atenas con que finaliza su obra, si se observa que el poema ofrece un perfecto equilibrio en sus seis libros, agrupados en conjuntos de dos en dos, terminando todos ellos con un final dramático (50), y, por tanto, nada impide que ese sea el final pensado por el autor.

El carácter de sus frecuentes repeticiones induce a pensar, no en una posible carencia, sino en la comprensión de fenómenos psicopedagógicos (51) por parte de Lucrecio, que insiste en los puntos doctrinales fundamentales. No existe, tampoco, contradicción entre el fin de liberar a las almas del miedo y la angustia, y su atención especial prestada a los problemas físicos, por cuanto esa es la vía que juzga oportuna para

una liberación efectiva de los males que atenazan a los hombres.

Más problemática es el supuesto no cumplimiento de una promesa transcendental de hablar de los dioses(52), pero, según Pizzani (53), el probabo se refiere a los versos 146-147 y, por tanto, la promesa alude a la morada de los dioses y no a la naturaleza divina, cumpliendo, Lucrecio, desde esta perspectiva, ampliamente su promesa, puesto que todo el libro V y el VI, se orientan a la demostración de que los dioses no están en este mundo, ya que no intervienen en la génesis ni desarrollo de los fenómenos naturales. Y al tema de las moradas vuelve reiteradamente en ese mismo libro (54).

Por lo demás, al verso 155 le sigue el tratamiento del origen del mundo (55), en el que, radicalmente, son excluidos los dioses. Así, el que falte una verdadera teología en su doctrina, no impide al autor cumplir con su intención general de librar a los hombres del miedo a la divinidad, pues, al explicar la naturaleza mecánica de los fenómenos cósmicos y mundanos, excluye de este mundo a los dioses. Para una mejor comprensión del fenómeno, debe considerarse que el tema de los dioses encierra una aporía, cuyo conocimiento quizás desaconsejara a Lucrecio insistir en un tema peligroso: los dioses existen en los intermundia, y el conocimiento que de ellos tiene el hombre implica la recepción de las partículas emanadas de ellos (56), lo que exige reconocer la existencia de contacto entre mundo humano y esos intermundia. Con ello se abriría una brecha extremadamente grave para un sistema ordenado precisamente a la demostración de la imposibilidad de la existencia de tales relaciones.

A la luz de su estructura interna, la coheren-

cia de su composición es incuestionable. Consta el poema de seis libros, divididos en tres partes de dos libros cada una. Cada parte va introducida por un proemio, válido para los dos libros que incluye. Los proemios, pues, están situados en el comienzo de los libros I, III y V.

El proemio del libro III, que introduce también el IV, consta de cuatro partes:

- 1ª. Elogio a Epicuro (vv. 1-30),
- 2ª. Resumen del libro II y anuncio del III (vv. 31-40),
- 3ª. Disgresión sobre los propósitos del autor que trata de combatir los efectos nefastos del temor a la muerte (vv. 41-86),
- 4ª. Fórmula de transición que introduce el tratamiento de la nueva materia.

El proemio del libro V, que introduce también el VI, consta de las mismas partes:

- 1ª. Elogio a Epicuro (vv. 1-54),
- 2ª. Resumen del tema anterior y anuncio del V (vv. 55-77),
- 3ª. Disgresión sobre el tema del nuevo libro (vv. 78-90),
- 4ª. Fórmula de transición (vv. 146-155).

El proemio del libro I, ofrece la particularidad de introducir no sólo a los libros I y II, sino también a todo el poema. Consta también de cuatro partes:

- 1ª. Himno a Venus (vv. 1-43),
- 2ª. Sumario del libro I (vv. 50-61),

3ª. Disgresión sobre Epicuro y sus propósitos personales (vv. 62-145),

4ª. Fórmula de transición (vv. 146 ss.).

La analogía entre los tres proemios es obvia y prueba que han sido meditadamente realizados. El hecho de que en el libro I, el proemio particular del libro I (vv. 50-61) preceda al proemio general (vv. 62-145) no resulta de la existencia de improvisación sino de la aplicación de la técnica, típicamente Lucreciana de la suspensión de pensamiento (57).

De este modo, si la estructura proemial resulta indicativa de la arquitectura general de la obra, y goza de extrema coherencia, debe concluirse, con Cicerón (58), en que ésta posee mucho artificio o técnica y, en absoluto, conceder supuestos de inconexión a su composición, que confirmasen la locura del poeta.

El discutido tema del orden de composición de los libros no altera nuestro juicio, por cuanto la obra puede mantenerse íntegra en su actual solidez estructural, independientemente de que los libros fueran, o no, escritos en el orden que hoy ofrece, pues, como es lógico suponer, los diversos temas irían tratándose de acuerdo con la inspiración poética del autor. No existe, además, prueba definitiva alguna que demuestre que el autor hubiese concebido en algún momento un ordenamiento de sus libros diferente al que nos ha llegado.

Sólo una visión superficial consideraría lógico que los libros III y IV, en que estudia la problemática humana, siguiesen al V y VI, dedicados al estudio del mundo, en

lugar de precederlos, de modo que el orden adecuado situase en primer lugar los libros I y II, referidos a los fundamentos físicos de la doctrina, el V y VI referidos al mundo y el III y IV referidos al hombre. Si se observa que el objetivo fundamental de Lucrecio es la eliminación del miedo a la muerte y a los dioses, nada hay de anormal en que los libros III y IV en que se elimina el temor a la muerte, precedan al V y VI en que se pretende erradicar el miedo a la divinidad.

Del análisis del poema puede deducirse que, en lo fundamental, fue acabado gozando de una gran coherencia interna, aún cuando existan ciertas aporías de orden formal y falta de unos últimos retoques, que no harían sino confirmar la noticia jeronimiana sobre la póstuma corrección ciceroniana.

Nada dicen las fuentes sobre su origen y medio social. Aún hoy continúa siendo un misterio el silencio que sobre el poeta mantuvo su época, como si se tratase de una correspondencia a su insistente llamada al alejamiento de la vida pública. El silencio se rompe relativamente con la VI égloga de Virgilio (59), quien en su Geórgicas (60) expresa en forma nítida su admiración por él. También Horacio (61) experimenta su influjo, pero, como el anterior, calla su nombre. Ovidio (62) cita al poeta y lo ensalza, pero no lega noticia alguna sobre su vida.

Della Valle (63) le concedió la Campania como lugar de origen y ambiente de formación, asociándole a la escuela de Filodemo, por lo que, como provinciano, no habría recibido la atención de Cicerón ni de sus contemporáneos hasta su redescubrimiento por la escuela poética campana de Virgilio y

Horacio. Sus tesis, no admitidas hoy, fueron en su día suficientemente rebatidas por Traglia (64).

En su obra no hay alusiones a las vivencias dramáticas de su tiempo; aparece como abstraído de las concreciones de la época, lo que dificulta el intento de conocer, a través de ella, algún dato biográfico. Ciertos elementos parecen indicar que vivió en Roma al describir detenidamente acontecimientos que sólo en la gran metrópoli habrían podido producirse: refiere los ejercicios militares del Campo de Marte (65), contempla la procesión de Cibeles (66), los grandes fastos y espectáculos teatrales (67), se detiene en los palacios suntuosos (68), critica rabiosamente las ambiciones desatadas por alcanzar el poder (69), distingue entre el ciudadano romano y el bárbaro (70) y se refiere, por fin, a Roma como a su patria, y al lenguaje latino, como a su lengua paterna (71).

Puede decirse, en consecuencia, que Lucrecio, aún no habiendo nacido en Roma, la conocía y había pasado largas estancias en ella, puesto que él mismo parece considerarse romano. Sólo en una ocasión las conmociones sociales y políticas son atendidas en el poema en forma expresa, cuando dice:

Nam neque nos agere hoc patriai tempore iniquo
possumus acquo animo nec Memmi clara propago
talibus in rebus communi desse saluti (72).

Múltiples fechas se han otorgado a ese patriai tempore iniquo (73). El florido ramillete de opiniones dibuja el lamentable espectáculo que ofrecen tesis definitivas cuando se basan en conjeturas. Boyancé (74), desentendiéndose de toda fecha, postula que, dado que Lucrecio afirma en otros lugares go-

zar de tranquilidad (75), el ablativo tempore iniquo no tendría un valor temporal sino condicional, con lo que el texto afirmaría que el sabio podría abandonar su quietud, si la situación fuese tan trágica que le impidiese gozar de la *εὐταξία*

Pero tampoco hay necesidad de otorgar un valor condicional a ese tiempo desgraciado para la patria para que adquiriera pleno contenido. Alude al ambiente de intranquilidad, en general, en que se vivía, sin referirse a tema concreto alguno, afirmando que, en casos tan extremos, está permitido al sabio epicúreo salir de su ostracismo. Es el único momento en que Lucrecio parece abandonar la ortodoxia epicúrea (76). Es como una fisura dejada a la actividad política y que de no haber sido dejada, según Paratore (77), el poema, quizás, no hubiese conocido la luz.

La obra está dedicada a Memmio (78) y poco es lo que acerca de él puede sugerir esta dedicatoria, que ya se anuncia en el proemio al libro I, que sirve de introducción a todo el poema:

quos ego de rerum natura pangere conor

Memmiadae nostro (79)

De Memmio dice el poeta que existía relación especial entre él y Venus:

Memmiadae nostro, quem tu, dea, tempore in omne

omnibus ornatum uoluiti excellere rebus (80)

De él anuncia que, por su condición social y su alto linaje, podría aspirar a participar en la salvación de la patria:

nec Memmi clara propago
talís in rebus communi desse salutis (81)

El personaje objeto de la dedicatoria estaría unido al poeta por profundos lazos de amistad:

sed tua me uirtus tamen et sperata uoluptas
suavis amicitiae quemuis efferre laborem
suadet et inducet noctes uigilare serenas
clara tuae possim praepandere lumina menti
res quibus occultas penitus conuissere possis (82)

Como miembro de la oligarquía senatorial, interviene activamente en la vida pública siguiendo la carrera política a la sombra de Pompeyo y César, arrastrando una trayectoria ética dudosa (83).

Tema discutido es si la dedicatoria del poema agota su contenido en la referencia a Memmio, o si, por el contrario, disfruta de unas miras más ambiciosas, aludiendo bien a toda una clase social, bien a toda la humanidad. A favor de la tesis de dedicatoria única, promueven el tono directo y personal de algunos pasajes (84) y el sentido de la amistad epicúrea (85) que refleja el citado sperata uoluptas suavis amicitiae (86). Sin embargo, la alusión directa de las invocaciones a Memmio, no está reñida con que éste llegue a convertirse en símbolo y la dedicatoria posea alcance más vasto.

Identificando al aristócrata con la clase a que pertenecía, el poema sería dedicado al grupo dirigente culto. El difícil lenguaje lucreciano, su ardua doctrina, habrían sido elaborados pensando en un público refinado y no en el vulgo

ignorante. Según las palabras de Valenti (87), "a aquella aristocracia social e intelectual, nutrida de helenismo, capaz de admirar y apreciar la tremenda osadía de exponer en versos latinos los oscuros hallazgos de los griegos".

Más consecuente con la doctrina es juzgar a Memmio como representante, en aquellos momentos difíciles, de aquellos hombres públicos de comportamiento político y moral ambiguo, pero en los que podían encontrarse ciertas actitudes positivas. Si muchos elementos de los sectores sociales adoptaban un epicureismo convenientemente satisfactorio (88), también los grupos de élite lo acomodaban a sus necesidades (89), de donde puede deducirse la necesidad sentida por Lucrecio de recordar la ortodoxia de la doctrina.

La obra, desde luego, está marcada por la dicotomía esencial de la edad antigua, que distingue entre el libre y el esclavo. Se dirige a quienes, por su liberación del trabajo manual, disponen de tiempo para dedicarse a la ciencia y a la política. La jerarquía de valores enunciada por Lucrecio se orienta a los intelectuales que, según Barbu (90), cansados de luchas políticas y guerras, generadas por la ambición podrían aspirar a refugiarse en la contemplación de la naturaleza.

Pero, a medida que se avanza en el poema, las alusiones directas a Memmio van enrareciéndose hasta perderse en los últimos cantos en un proceso de generalización y referencia al hombre común, lo que amplía el campo de la dedicatoria que, en último término, engloba a toda la humanidad (91).

Expresiva es, en este sentido, la explicación que Lucrecio asume para justificar su elección de la forma

poética para exponer su doctrina: la elige para que su contenido no sea rechazado por el vulgo o por quienes no la conocen, como expresivamente refieren sus palabras:

Sed ueluti pueris absinthia taetra medentes
cum dare conantur, prius oras pocula circum
contingunt mellis dulci flauoque liquore,
ut puerorum aetas improvida ludificetur
labrorum tenuis, interessa perpotet amarum
absinthii laticem deceptaque non capiatur,
sed potius tale pacto recreata ualescat,
sic ego nunc, quoniam haec ratio plerunque uidetur
tristior esse quibus non est tractata, retroque
uolgi abhorret ab hac, uolui tibi suauiloquenti
carmine Pierio rationem exponere nostram
et quasi musaeo dulci contingere melle,
si tibi forte animum tali ratione tenere
uersibus in nostri possem, dum perspicis omnem
naturam rerum qua constet compta figura (92).

No alude a un público selecto, sino que justifica la elección de la forma poética con la excusa de no alejar al vulgo de una doctrina difícil, porque retroque uolgi abhorret ab hac. Según sus palabras, la obra se dirige a todos y, no sólo no excluye a los menos agraciados, sino que, en función de ellos, selecciona su expresión.

De los temas aquí tratados puede concluirse que Tito Lucrecio Caro nació en un lugar desconocido de la Península Itálica entre los meses de Septiembre del 98 y Agosto del 97 a. C. Conocía Roma y se sentía romano por lo que es pro-

bable que su vida transcurriera apaciblemente en la gran ciudad, disfrutando de una situación económica acomodada por cuanto el largo aprendizaje, que implica su amplísima cultura, lo presupone. Entre los años 65 y 55 escribe su única obra conservada, el DE PERUM NATURA, cuyos seis libros agotan los propósitos fijados de antemano por el autor, gozando de un grado elevado de coherencia, tanto en la trabazón de sus partes, como en la estructura general del poema.

En modo alguno puede ser ratificada la supuesta locura y posterior suicidio, que la tradición le otorga. Muere, en circunstancias y lugar ignorados, entre los meses de Septiembre del 55 y Febrero del 54 a. C. en su año 44, o sea, habiendo cumplido 43. Poco después de su muerte su poema cayó en manos de Marco Tulio Cicerón quien lo corrigió con vistas a su publicación, siendo explicable, y no contradictorio con este dato, el posterior silencio de Cicerón sobre Lucrecio, a la luz de los conocimientos actuales sobre la ideología del primero.

NOTAS AL CAPITULO V

- (1) San Jerónimo, según Helm, R., Eusebius Werke VII. Die Chronik des Hieronimus, p. 149.
- (2) No existe correspondencia entre el año cristiano y el año olímpico, aún cuando suele entenderse que el año romano coincide con el primero de los dos años. De modo que el tercer año de la olimpiada 171 duró desde Septiembre del 94 a Agosto del 93, lo que, siguiendo la costumbre, se designaría con el año 94. Cf., Scarcia, R., "Il calcolo olimpico e un'ipotesisulla genesi del sincronismo delle biografie di Lucrezio e di Virgilio", en Ricerchedi biografia Lucreziana, pp. 9-95.
- (3) Vita Vergilii, 23-26.
- (4) Ad Quintum Fratrem, II, 9, 3. La carta se escribe en Febrero del 54 a. C.
- (5) Puesto que el autor maneja más de una fuente, el hecho de que alguna de sus noticias sea falsa, no excluye la posible veracidad de las restantes, independientemente de la actitud más o menos belicosa del santo. Por ello el problema no puede ser planteado en términos de aceptación o rechazo del bloque de noticias que transmite. Cf., Pizzani, U., Il problema del testo e della composizione del De Rerum Natura di Lucrezio, pp. 12-50.
- (6) "Emendo in Suetonio-Donato e San Girolamo", en Ricerchedi biografia... pp. 137-159.

- (7) Quinto, después de haber leído el poema lo envía a su hermano Marco, que se lo devuelve, una vez ojeado, declarando estar de acuerdo con él, con lo que no se puede negar el interés de los dos hermanos por la obra, noticia que, recogida por Suetonio, fue después aceptada por San Jerónimo.
- (8) Cf., S. Jerónimo, según Helm, R., Op. Cit., 151, en el siguiente ejemplo: Terentius Varro uico atque in provincia Narbonensi nascitur, qui postea XXXV annum agens graecas litteras cum summo studio didicit (ad Ol. 174,3= 82/81 a. C.).
- (9) San Jerónimo suele desechar el post obitum de su maestro, Donato, con la introducción personal de el adverbio postea, guardando obviamente el mismo significado y explicándose el cambio por razones estilísticas. Cf., por ejemplo, San Jerónimo, según Helm, R., Op. Cit., 166: Uarius et Tucca, Vergilii et Horatii contubernales, poetae habentur illustres, qui Aeneidos postea libros enmendarunt sub lege ea ut nihil adderent. La fecha de este lema la data el Santo Ad Ol. 190/4 = año 17-16 a. C. La noticia la toma directamente de Donato, quien en lugar del postea jeroniniano, usa el post obitum: L. Varius et Plotius Tucca qui eius Aeneida post obitum iussu Caesaris enmendauerunt. Cf., el análisis realizado al respecto por D'Anna, G., "Il lema ieronimiano su Lucrezio e la cronologia del poeta", pp. 99 ss.
- (10) Cuando duda, propone una edad aproximada, introducida por usque ad, prope o adjetivos ambiguos como septuagenarius,

nonagenarius maior, etc. A veces, aun partiendo de fechas de nacimiento erróneas acierta rotundamente en la edad, como en el caso de Lucilio, Catulo o Mesala Corvino. Cf., D'anna, G., Art. cit., pp. 115-118.

- (11) El primer cónsul del 94 fue Caelius y el primero del 98 fue Caecilius. El segundo del 94 fue Domicius y el segundo del 98, Didius.
- (12) Cf., supra, p. 133.
- (13) Esa fecha es aceptada por Rostagni, A., Ricerche di biografia Lucreziana, pp. 112-147 y Grimal, P., Lucrèce et l'hymne à Vénus, pp. 184 ss.
- (14) Cf., Paratore, E., Una nuova ricostruzione del "De Poetis" di Suetonio, p. 269 ss.
- (15) Cornelio Nepote, Vida de Atico, 12, 4, sitúa así el hecho: Idem L. Iulium Calidum, quem post Lucreti Catulli-que mortem multo elegantissimum poetam nostram tulisse aetatem uere uideor posse contendere.
- (16) La fecha es aceptada, entre otros, por D'anna, G., Op.Cit. p. 107; Bayet, J., Littérature latine, pp. 207; Bignone, E., Storia delle letterature latine, II, p. 152; Traglia, A., Sulla formazione spirituale de Lucrezio, p. 163; Paratore, E., Storia delle letteratura latina, p. 266-267.
- (17) Cf., sobre el tema, Brandt, S., Lactancius and Lucretius, pp. 246 ss; Logre, Br., L'ansieté de Lucrece, Paratore, E., Op. Cit., pp. 269-270. Perelli, L., Lucrezio, poeta dell'ángoscia, toda la obra, insistentemente en pp. 18-22; Piz-

zani, U., Op. cit., pp. 9-49 y 130-180; Trecensyi-Waldapfel, Cicerón et Lucrèce, pp. 321-324; Scamuzzi, U., Il poeta Lucrezio fu veramente pazzo?; Wilkinson, L. P., Lucretius and the love-philtre, pp. 47-48; Ziegler, H., Der tod des Lucretius, pp. 420-440.

(18) Cf., supra, p. 133.

(19) Op. Cit., dedica, en realidad, toda su obra a la demostración, sobre base científica, de la locura del poeta. Por ejemplo, dice en la p. 21: "Ho studiato più a fondo la questione sulla scorta di trattati di psichiatria, ed ho presso visione dell'opera del Logre, poco nota e poco accessibile in Italia soltanto dopo che avevo raccolto per parte mia un buon numero de indici e di sintomi clinici".

La obsesión del respetable profesor de Torino por demostrar su tesis le hace perseguir hasta el extremo las huellas de una supuesta psicosis maniaco-depresiva de la que antes hablara el Dr. Logre, aportando una cantidad apreciable de pruebas médicas. Para Perelli, todas las angustias que Lucrecio ve en la humanidad son transferencias de su personalidad enferma y angustiada a los demás. Encuentra también enfermos en Catulo, Séneca, etc., lo que quizás nos permita preguntarnos si, cuando Perelli ve locos por todas partes, no estará también transfiriendo en ellos su propia personalidad.

(20) Op. Cit.

(21) De Opifio Dei, 6, 1: Non possum hoc loco teneri quominus stultitiam rursus coaquam: illius enim sunt omnia quae delirat Lucretius.

- (22) Silu. II, 7, 76.
- (23) Op. Cit., pp. 421-440.
- (24) Ricerche di biografia lucreziana, pp. 25 ss.
- (25) Cf., supra, p. 133.
- (26) Op. Cit., pp. 47-48, seguido por Paratore, Lucretii, De rerum natura, pp. 19 ss.
- (27) Cf., Plutarco, Vida de Lúculo, XLIII y Plinio el Viejo, XXV, 25. Lúculo es contemporáneo del poeta y las fechas de nacimiento y muerte son cercanas. Lúculo nace hacia el 106 y muere en el 57, en tanto que Lucrecio nace en el 98 y muere en el 54. Un error de este tipo no sería demasiado notorio, teniendo en cuenta que el asunto podría sugestionar al Santo. Nótese, además, que Lúculo, a pesar de pertenecer a la Antigua Academia de Antiocho de Ascalón, llamó la atención hacia el fin de sus días por sus holganzas y comilonas, una vez retirado de la vida política, lo que podría resultar atractivo a la hora de intentar asociar ambas personalidades, por la carga peyorativa que se intentaba adjudicar al peligroso epicureísmo.
- (28) Suetonio en Calígula, 50, dice: Creditur potionatus a Caesonia uxore amatorio quidem medicamento, sed quod in furorem uersus...
- (29) Op. Cit., pp. 86-92.
- (30) Op. Cit., p. 18.

- (31) Así titularon sus obras Anaximandro, Parménides, Empédocles y Epicuro, comprendiendo bajo ese título los problemas cosmológicos fundamentales.
- (32) Cf., Boyancé, P., Lucrezio e l'epicureismo, pp. 80-81. El término natura tiene un doble significado: acción de nacer-nacimiento y naturaleza en su carácter material. La idea de natura, como algo ya realizado, habría sido apropiada para el providencialista pensamiento estoico, y, frente a ella, se opone la idea dinámica de una formación progresiva adoptada por Lucrecio, considerando a la naturaleza como desarrollándose y dando lugar a todos los seres. De modo que el contenido del título sería la explicación del origen y evolución de las cosas, lo que estaría de acuerdo con el fin de la obra, que consiste en demostrar que la formación de los seres se produce en modo inmanente por causas estrictamente naturales.
- (33) San Jerónimo, quos postea Cicero enmendavit y Cicerón, Lucreti poemata, ut scribis, ita sunt; multa luminibus ingenii, multae tamen artis.
- (34) T. Lucreti Cari, De rerum natura, pp. XXXVI-XXXVII.
- (35) De enmendatione Lucreti, p. 536; igualmente Lachmann, C., T. Lucreti Cari, De Rerum Natura, p. 63.
- (36) Cf., Munro, H. A. S., Titi Lucreti Cari, De Rerum Natura, T. II, p. 2.
- (37) Cf., Boyancé, P., Op. Cit., p. 47 ss., expone las interpretaciones posibles. Sin ánimo de agotar el análisis fi-

lógico, las más importantes son éstas:

- 1ª. Se puede encontrar una oposición entre ars e ingenium introducida por el término tamen, como admite Traglia, A., Note su Cicerone critico e traduttore, pp. 9-14, y, con reservas, Paratore, E., Lucreti, pp. 10 ss. Destacan que, en esencia, el valor adversativo del tamen está de acuerdo con los juicios de Cicerón en torno a la poesía y la traducción al castellano sería: " el ingenio aparece en fragmentos, pero la presencia del artificio es constante". El juicio ciceroniano sería tremendamente negativo, pues Cicerón sostiene que en la prosa no hay cabida para la espontaneidad, y debe ser profundamente meditada y trabada en sus partes, en tanto que, refiriéndose a la poesía, piensa que la técnica no puede suplir al ingenio, de modo que el ars corresponde a la prosa como el ingenium a la poesía, como expone en De Fin., IV, 4, 10 y en Pro Archia, 8, 18.

Pero en la obra, la poesía y la doctrina van profundamente unidas, de modo que el juicio de Cicerón depende de que su opinión aluda a la poesía, a la doctrina, o a ambas a la vez. Si se refiere a la poesía el juicio es adverso, por exceso de artificio. Si lo hace a la doctrina, también es negativo, pues en ella no cabe el multis luminibus ingenii. Pero si alude a ambas, en tanto se considere el valor del tamen como además, el juicio es favorable, pues en una obra que reúne los caracteres de la poesía y de la ciencia, disfruta de las cualidades esenciales de ambas.

- 2ª. Puede suponer un contraste de opinión entre Quinto y Marco. De modo que el ut scribis hacia Quinto, se refiera sólo al Luminibus ingenii y no al ars. El criterio sería idéntico para los dos hermanos y su traducción sería: "Pienso, como tu, que tiene mucho ingenio; pero también tiene mucha técnica (cosa que tu no afirmas)."
- 3ª. El ut scribis, referido a todo el contenido, que habría de suponer la identidad de criterio entre ambos. "Llevas razón al opinar que tiene mucho ingenio y además mucha técnica".
- 4ª. Reforzando el papel del sed, como introductor del tamen: "Así como escribes, posee mucho talento, pero además (lo que es muy difícil de encontrar en una sola persona) mucha belleza de expresión y técnica". Esta tesis es sostenida por Cocchia, E., Un giudizio di Cicerone su Lucrezio, pp. 135-141.
- (38) La lectura del poema de Lucrecio por Cicerón está fuera de toda duda y ello se nota fácilmente en sus escritos filosóficos. El hecho de que tenga palabras muy duras para con los investigadores de la naturaleza (Tuscul. I, 21, 48) no representa un obstáculo. Téngase en cuenta que él mismo en su juventud tradujo "Los Fenómenos" de Arato. Cf., Trecensyi, Cicerón et Lucrèce, pp. 371-381, nota las huellas del De Rerum Natura en De Republica, De Finibus y De natura deorum.
- (39) Tuscul., I, 3.

- (40) Ibid., IV, 3, 6-7, donde no sólo otorga la primacía a Amafinio, sino, además, una gran influencia a sus enseñanzas: cum interim illis silentibus C. Amafinius extitit dicens, cuius libris editis commota multitudo contulit se ad eam potissimum disciplinam, siue quod erat cognitu perfacilis, siue quod inuitabantur inlecebris blandis uoluptatis, siue etiam, quia nihil erat prolatum melius, illud quod erat tenebant. Post Amafinium autem multi eiusdem aemuli rationis multa cum scripsissent, Italiam totam occupauerunt, quodque maximum argumentum est non dice illa subtiliter, quod et tam facile ediscantur et ab indoctis probentur, id illi firmamentum esse disciplinae putant.
- (41) Cf., Infra, p. 384, sobre estas bases Berchem, D.V. "La publication du De Rerum Natura et la VI^e églogue de Virgile", p. 26 ss., opina que Cicerón no publicó la obra hasta el 41, momento en que Virgilio compone su sexta égloga, cuyos versos 31-40 tienen un nítido color lucreciano. Lucrecio habría sido, opina Berchem, el primero en escribir, pero al no ser inmediatamente publicada su obra, Amafinio sería el primer divulgador, de modo que la afirmación ciceroniana, contenida en Iusc., IV, 3, 6, tendría validez. Sin embargo, el hecho de que Virgilio manejase a Lucrecio en el 41, no indica que su obra no hubiese sido editada antes, ni siquiera que el propio Virgilio no la hubiera conocido hasta entonces.
- (42) Cicerón, Ad Fam., XV, 19, asocia el nombre de Amafinio

al de Casio Insubre que cita como muerto recientemente en el año 45 (cf. Ad Fam., XV, 16) con lo que hace de él contemporáneo de Lucrecio. Cf., Pizzani, U., Il problema del testo..., pp. 41-48.

- (43) Cf., supra, pp. 105-108.
- (44) Atico fue epicúreo hasta su muerte. Sobrino y heredero del conocido prestamista Cecilio, también él fue hombre de negocios. Montó un taller de libros donde se copiaban manuscritos para venderlos al público. Es posible que Cornelio Nepote, amigo de Atico y Cicerón, relacionado también con actividades editoriales, colaborase en la edición del poema. Cf., Della Valle, G., "Marco Tullio Cicerone editore e critico del poema di Lucrezio", pp. 401-402.
- (45) Según se desprende de Cicerón, Ad Fam., XIII, 1, él mismo debe rogar a Memmio, en nombre del epicúreo Padrón, que devuelva a los epicúreos el terreno de la casa de Epicuro, que el Areópago le había regalado por decreto.
- (46) III, 474 = III, 510
III, 746 = III, 763
IV, 65-66 = IV, 102-103
IV, 1034 = IV, 1047
V, 1388-1389 = V, 1454-1455
VI, 988-989 = VI, 995-996
I, 146-148 = II, 59-61
III, 91-93 = VI, 39-41
I, 926-950 muy parecido a proemio del libro IV.

- (47) VI, 1138-1286
- (48) La más importante es la encerrada en el libro V, vv. 153-155:
- Quae etiam sedes quoque nostris sedibus esse
dissimiles debent, tenues de corpore eorum;
quae tibi posterius largo sermone probabo.
- (49) VI, 92-94.
- (50) Cf., Sikes, E. E., Lucretius, poet and philosopher, p. 89, en oposición a Pascal, C., Carmin perduti di Lucrezio.
- (51) Cf., Schijvers, P. H., "Elements psychagogiques dans l'oeuvre de Lucrèce", en Actes, pp. 365-370
- (52) Cf., nota 48 de este capítulo, p. *id.*
- (53) Op. Cit., pp. 174 ss.
- (54) V, 1183 ss.; V, 306-310; V, 1152-1160.
- (55) V, 156-194.
- (56) Unica forma de conocimiento válida para el materialismo de Lucrecio. Cf., V, 1169-1178.
- (57) Cf., Pizzani, U., Op. Cit., pp. 130 ss.
- (58) Cf., Supra, p. 157-159.
- (59) Bucólicas, VI, esp. vv. 31-40.

- (60) Geórgicas, II, 490-492, parece evocar a Lucrecio en tono entusiasta, aunque no lo nombre:
Felix, qui potuit rerum cognoscere causas,
atque metus omnis et inexorabile fatum
subiecit pedibus strepitumque Acherontis auari.
- (61) Sátiras, I, 5, vv. 101-103:
nam ego: namque deos didici securum agere aeuum,
nec, si quid miri faciat natura, deos id
tristis ex alto caeli demittere tecto.
reflejando los versos V, 82 = VI, 58 de Lucrecio:
nam bene qui didicere deos securum agere aeuom.
- (62) Amores, I, 15, 23-24.
Carmina sublimis tunc sunt peritura Lucreti,
exitio terras cum dabit una dies.
- (63) T. Lucrezio Caro e l'epicureismo campano, dedica su obra a demostrar su tesis del origen campano de Lucrecio. Analiza el nomen y cognomen del poeta, encontrándolos, aunque separados, en las inscripciones Pompeyanas. En Pompeya existía el culto a la Venus Física, por la que Lucrecio mostraba especial predilección. En el 80 a.C. se fundó en Pompeya la colonia Veneria Cornelia para los veteranos silanos, por el suegro de Memmio, dedicatario del poema.
- (64) Sulla formazione spirituale di Lucrezio, pp. 11 ss.
- (65) II, 40-43.
- (66) II, 648-653.

- (67) II, 416; IV, 75-83; IV, 978-983; VI, 109-112.
- (68) II, 23-28.
- (69) II, 11-13; III, 59-73.
- (70) Así puede interpretarse la oposición noster-barbarus del v. V, 36:
Quo neque noster edit quisquam nec barbarus audet.
- (71) Cf., por ejemplo:
I, 41, nam neque nos agere hoc patriai tempore inique.
I, 832, concedit nobis patrii sermonis egestas.
III, 260, Abstrahit initium patri sermonis egestas.
IV, 970, semper et inuentam patriis exponere chartis.
V, 337, nunc ego sum in patrias qui possem uertere uoces.
VI, 298, vertex quem patrio uocitamus nomine fulme.
- (72) I, 41-43.
- (73) Las dataciones otorgadas se refieren a la guerra civil de Mario y Sila, guerra mitridática del 69-67, conjura de Catilina en el 62, año del primer triunvirato en el 60, años siguientes a la conjura de Catilina en general, consulado de César en el 59, sucesos de los años 58-56 y año de la muerte del poeta.
- (74) Op. Cit., p. 24, cf., igualmente, Giancotti, Il preludio di Lucrezio y Grimal, P., "Lucrèce et l'hymne à Vénus", pp. 184-195.
- (75) Por ejemplo, en I, 142:
suadet et inducet noctes uigilare serenas

- (76) La actitud epicúrea de rechazo a la dedicación pública es hoy admitida universalmente, como lo fue en la época clásica. Cf., por ejemplo, Cicerón, De Oratore 3, 63: sed in hortulis quiescit suis uult, ubi etiam recubans molliter ac delicate, nos auocat a rostris, a iudiciis a curia fortasse sapienter, hac praesertim republica. Igualmente, Séneca, De Otio, 3,2: Epicurus ait: Non accedet ad rem publicam sapiens, nisi si quid interuenierit. Cf., infra, p. 185-189.
- (77) Op. Cit., p. 93
- (78) Cf., por ejemplo, las referencias a Memmio de: I, 26, 42, 411, 1062; II, 143, 182; V, 8, 93, 164, 867, 1282.
- (79) I, 25-26.
- (80) I, 26-27.
- (81) I, 42, 43.
- (82) I, 140-145.
- (83) Memmio nace en el 98 y, por tanto, es de la misma edad de Lucrecio. Comienza su carrera en el 77 acompañando a Pompeyo a Hispania. Cuando éste recibe el mando de la campaña contra Mitrídates, en sustitución de Lúculo, Memmio se enfrenta a éste y a Catón, al que recuerda su predilección por el vino, que Horacio recordará después (Carmina, III, 21), con lo que se muestra como enemigo decidido del grupo más reaccionario de la oligarquía senatorial. Sin embargo, cuando Cicerón, en el

59, piensa en la predisposición política de los magistrados elegibles para el año siguiente, confía en que Memmio no le será desfavorable (cf., Ad Quint. Fratr. I, 2, 16), lo que indica que la postura de Memmio no estaría lejos de la Pompeyana, que, durante su pretura en el 58, no dejará de imitar dejando a Cicerón en manos de Clodio, quien le forzará a marchar al exilio. En el 57 es gobernador de Bitinia y parte hacia aquellas tierras acompañado por los poetas Cinna y Catulo, que le censura por no enriquecerse (Cf., Catullo, 28, 9, ss). En el 54 es candidato al consulado, apoyado por César, que le abandonó al ser acusado de corrupción y deberá marchar desterrado a Atenas. Aunque oportunista como político, Cicerón en Brutus, 247 y Plinio el Joven en Cartas, V, 3, 5, le consideraron amante de la cultura, pero no debió ser un devoto epicúreo, según se desprende de la correspondencia del primero (Ad fam. XIII, 1 y Ad Att. V, 11).

(84) Por ejemplo, en I, 50-55 y 400-416.

(85) Cf., infra, p. 187.

(86) I, 140-141.

(87) Valenti, Lucrecio. De Rerum Natura, p. XXXIII.

(88) Cf., infra, pp. 204-211.

(89) Cf., André Op. Cit., p. 248; Grimal, P., "L'epicurisme romain", Actes, p. 151; Rambaud, M., Actes, p. 433, cf., infra, pp. 207-211.

- (90) Barbu, N.I., "La hiérarchie des valeurs humaines chez Lucrèce", en Actes, pp. 365-370.
- (91) Del mismo modo Büchner, K., Historia de la literatura latina, pp. 155-156: "En tonos de solicitud y estímulo, o incluso de broma, orgullo o ironía por la propia capacidad, se da entrada a un interlocutor que al principio se llama Memmio, pero que después se generaliza y aparece como el hombre necesitado de ayuda y afanoso de conocer, cuyas cuitas sólo pueden ser remediadas por la "ratio", la verdadera doctrina. Se trata, naturalmente, del hombre desorientado, tal como se daba en su época y en Roma.
- (92) I, 936-950, versos repetidos, casi textualmente, en IV, 11-25.
- (93) Cf., Valentí, E., Lucrecio, De Natura Rerum, l. I, p.16. Los Lucretti, al comienzo de la República, eran una de las grandes gentes romanas, divididas en varias ramas: la de los Tricipitini eran patricios; los Galli, Trionnes, Ofellae, eran plebeyos, aunque pertenecientes a la nobleza senatorial. Pero el nombre de Lucrecio lo mismo puede pertenecer a tan rancias familias como a sus clientes o libertos. Tampoco dice nada su cognomen, Carus, pues si en los primeros tiempos republicanos el uso de los tria nomina era signo de nobleza, en esta época su uso se había extendido. No se ha observado que el cognomen Carus fuese usado, antes del Imperio, por ninguna familia de la nobleza romana, pero era frecuente en gentes de procedencia celta o celtibérica. Pero

- 168 -

si, en los primeros tiempos del Imperio, ese cognomen estaba ya ligado a la nobleza, nada podría impedir que su origen fuese anterior.

CAPITULO VI. Antecedentes de Lucrecio. Epicuro. El epicureismo y sus relaciones con el mundo ideológico griego.

Ante su tiempo, Lucrecio tomó postura rechazando sus grandes vicios, avaricia y ambición, y las causas de su inquietud, la angustia generada por el miedo y el ansia motivada por los deseos frustrados. Como todos sus contemporáneos, fue impulsado por los deseos de paz y concordia, creyó haber encontrado la solución y pretendió darla a conocer en su De Rerum Natura. A la hora de poner bases científicas a su actitud encontró todo un sistema de pensamiento creado con el mismo fin, que se le ofrecía como ejemplar: el epicureismo. Se adhirió a él con toda su alma hasta creerse identificado completamente con la doctrina del divino maestro, Epicuro. Sólo con un análisis de la obra epicúrea se puede esperar dotar de auténtico significado a la conducta lucreciana.

La época de Epicuro es trágica. Atenas y Esparta están semidestruidas por las guerras. Filipo y Alejandro han conquistado el mundo griego y Asia, dejando tras de sí el desorden y la angustia entre los griegos. Entre los años 307-261 se suceden los conflictos y alborotos con cambios repetidos de gobierno en medio de la lucha política, dominio extranjero e insurrecciones populares. El marco económico-social está dominado por dos fenómenos: la caída de la población en el proletariado y el aumento del desempleo por un lado, y el déficit de productos alimenticios, por otro. Pobreza y miseria, que no sólo no fueron eli-

minados por la abundancia de moneda en circulación, sino que se agravaron por la inflación producida por ésta (1).

En 352 el ateniense Neocles, futuro padre de Epicuro, empobrecido, acogiéndose a un plan subvencionado por el Estado, emigra a Samos, donde once años después, en 341, nace Epicuro, siendo el segundo de cuatro hijos. Neocles detentará una escuela elemental, que familiarizará a Epicuro con el mundo de la docencia desde su infancia (2). En 323 marcha a Atenas a cumplir el servicio militar, el mismo año que es llamado a filas Menandro y muere Alejandro el Grande. En 322 es investido como ciudadano, cuando se produce la muerte de Aristóteles, a sus 62 años, en su exilio de Calcidia. La repercusión de la conmoción política ateniense de 323-321 obliga a Neocles a abandonar Samos y emigrar a Colofón (3). Allí acudirá Epicuro permaneciendo diez años decisivos para su formación filosófica.

Hacia 312 implanta su movimiento en Colofón, siendo sus tres hermanos los primeros discípulos. Poco después extendería su influencia a Mitilene de Lesbos, donde triunfaba la escuela aristotélica y allí reclutará su primer gran seguidor, Hermarco, que había de sucederle 40 años después en el mando de la escuela. Rechazado en Mitilene, se traslada a Lampsaco, en los Dardanelos, donde triunfa sirviéndose de una coyuntura favorable: la expulsión de la tiranía platonizante de Evón. En Lampsaco, encontraría apoyo moral y financiero, dejando, al abandonar la ciudad, buen recuerdo y amplio círculo de amigos y discípulos (4).

Hacia 306 marcha hacia Atenas. Teniendo en cuenta que el Pórtico no es fundado por Zenón hasta el 300, puede afirmarse que, en lo fundamental, el epicureismo se elaboró

con independencia del estoicismo.

Compra una casa allí, a poca distancia de ella, el Jardín (5). Eran los tiempos en que Atenas acaba de ser liberada por Demetrio Poliorcetes con lo que se oscureció la protección al Liceo y a la Academia de tendencia filomacedónica. Eran momentos de inseguridad, a los que Epicuro opondría su concepto de vida tranquila. Con el azar y la incertidumbre golpeando a los hombres, con la conciencia de una libertad perdida, el ciudadano, frustrado, sin ciudad, se sentía sólo frente a los avatares de su tiempo. Epicuro intentó aportar una solución de paz y libertad a partir de una moral del hombre-individuo, antes que del hombre-ciudadano, para conseguir la felicidad. Sus aspiraciones reflejan las de su época; sus deseos de paz se inspiran en el sentimiento de aquellos hombres cansados de tanta perturbación. Su afán por la liberación interior, única posible, expone la sublimación de los deseos de unos griegos, ahora sometidos.

En la elaboración de su doctrina hubo de contar, fundamentalmente, con los dos grandes polos ideológicos que, por distinta vía, habían tratado de solucionar el problema del hombre y sus relaciones con la sociedad, amparándose en la filosofía: el platonismo y la sofística.

La imponente reacción platónica, tanto contra la dura realidad de su época como contra la sofística, que consideraba en gran medida responsable de aquella, se tradujo en la construcción de uno de los edificios ideológicos más sólidos de la antigüedad.

Por dedicación directa, o por vía indirecta, la vida de Platón había estado marcada por la política, que, según Rodríguez Adrados (6), se encuentra en la base de todo su sistema. Apremiado por la muerte de Sócrates (7), concreción de la crisis moral de su tiempo (8), se lanza a eliminar los grandes males de Grecia: la lucha de clases, la falsa ciencia y el desviacionismo religioso (9), chocando, en su intento, con el pensamiento de la sofística (10).

El Discurso Fúnebre de Pericles, recogido por Tucídides (11), muestra la estrecha conexión existente entre la polis democrática ateniense de Pericles y la sofística (12), expresión ideológica de aquella (13). Dentro de la sofística se había gestado un nuevo concepto de legitimidad, alejado de las concepciones religiosas tradicionales, apoyándose en una nueva teoría del conocimiento (14): el *μέτρον ἀνθρώπων* de Protágoras, ampliamente documentado (15), cuya consecuencia más importante es la aceptación de la realidad del mundo que se manifiesta al hombre, principio gnoseológico del que se deriva directamente la afirmación de la capacidad del hombre común para regir sus propios destinos.

Ese concepto debía traducirse en un relegamiento de la divinidad de su función modeladora de conductas, que expresa Protágoras con su agnosticismo sobre la esencia y existencia divinas (16), como primera exigencia del nuevo sistema de ordenación axiológica. El hombre, continuamos siguiendo a Adrados (17), quedaba sólo, alejado de principios religiosos, organizando su vida. Así, no resulta extraño que los ataques contra el régimen de Pericles vinieran por vía de la religiosidad tradicional (18), ya menoscabada por el pensamiento racio-

nalista (19), y ahora, expulsada de su papel como fundamento de la legitimidad política (20).

Platón se revela contra la teoría y la práctica de la democracia ateniense. Frente al principio igualitario de la democracia, propone una división de funciones en los miembros de la sociedad, que se corresponde con las distintas funciones de las partes del alma(21). Sociedad justa es aquella en la que cada parte cumple su misión y ese estado de justicia es, para Platón, como para Aristóteles (22), el fundamento del Estado. Su intransigencia respecto al individuo en relación con el Estado todopoderoso se acrecienta en las obras posteriores a La República en el Político y Las Leyes, donde la rigidez del control estatal sobre el ciudadano no deja de evocar la dureza de las condiciones de vida espartanas (23).

Frente a la doctrina del μέτρον ἄνθρωπος propone su dios-medida, insistiendo en que(24)
ὁ δὲ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἔν-
εἴη μέλιτος, καὶ πολὺ μᾶλλον ποῦ εἰς, εἰς
φασιν, ἄνθρωπος.

En consecuencia, concede una gran importancia a su doctrina religiosa, que habría de ser enérgicamente repelida por Epicuro. Su Constitución es obra de la divinidad y, por ello mismo, inmejorable, por lo que cualquier cambio se traduce inexorablemente en un empeoramiento (25). Propone dos tipos de creencias religiosas, unas basados en la teología astral (26), para las clases elevadas, y otros, para dirigir la conducta de las bajas, en función de su utilidad y con inde-

pendencia de su verosimilitud o falsedad (27). Se trataba, según expone Aristóteles (28), *παράδειστος δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπλαίων ἐν μύθου σχήματι κατελεγεμμέναι τοῖς ὕστερον ὅτι θεοὶ τὲ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσήκει πρὸς τὴν περὶ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς νόμους καὶ το συμφέρον χρῆσιν.*

Por lo demás, a la demostración de la inmortalidad del alma (29), se asocia la idea de premios y castigos, reflejados en el mito de Er (30) y en el mito de los Infiernos (31), como suprema sanción a la conducta humana, sometida a la tutela de la divinidad. Así, Platón, obsesionado por la repulsa hacia el individualismo y el relativismo axiológico, propone la validez de unos valores universales fundados en la divinidad, reconstruyendo, de este modo, el mundo contra el que se había rebelado la sofística.

Frente a la realidad de sus tiempos y teniendo en cuenta los cuerpos doctrinales existentes, Epicuro elaboró su filosofía, que consta, como todos los grandes sistemas de la antigüedad, de una Canónica, una Física y una Ética (32).

Carece de todo fundamento la consideración de debilidad e imperfección de la teoría del conocimiento epicúrea (33), debiendo estimarse que la pérdida de su Canónica impide formarse juicios precipitados (34). Su sistema gnoseológico enlaza con la corriente jonia y con el

μέτρον ἄνθρωπος protagórico (35) sometien-

do a revisión las dudas democriteas (36) y el ya decidido escepticismo de Nausifanes de Teos (37). Acepta Epicuro muchos de los postulados de Demócrito, como el reconocimiento de la existencia de objetos materiales y la validez de las imágenes sensoriales que resultan de la emanación de los cuerpos físicos, la concepción de la sensación como comienzo del proceso cognoscitivo y la admisión de las sensaciones, sentidos y nociones como criterios de verdad (38). Pero existían algunas premisas democriteas que Epicuro debía rechazar por el peligro que representaban para su sistema: La insistencia en la dificultad de descubrir la verdad (39) y la afirmación del carácter confuso del conocimiento sensorial (40), frente a los que Epicuro opone su optimismo basado en la primacía de los sentidos, pero sin desconocer la reflexión racional, con lo que, como señala Béduguey (41), se inserta en la tradición griega del Cuerpo Hipocrático y Aristotélico.

En la Canónica epicúrea se denotan ya lo que habrán de ser las líneas fundamentales que delimitan su filosofía: de un lado, su oposición al espiritualismo de Platón y del Aristóteles perdido, en lo que, insistentemente, se repiten las tesis de Bignone (42), pero, de otro, según acertadamente recuerda Barigazzi (43), su enérgico desdén por toda forma de escepticismo.

La Física de Epicuro es la Demócrito, expurgada de aquellos elementos que pudieran ser peligrosos para su doctrina ética. La significatividad de sus diferencias ya fue objeto del estudio de K. Marx, quien, en 1841, pre-

sentó en Berlín su tesis doctoral, Diferencia de la Filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro. Sobre sus huellas, De Witt (44) y Farrington (45) han analizado esas diferencias, con la introducción de algunos matices personales.

En esencia, los principios físicos de Demócrito, aceptados por Epicuro son:

1. La materia es increada e indestructible (46).
2. El universo está formado por cuerpos sólidos y vacío (47).
3. Los cuerpos sólidos son compuestos o simples (48).
4. La cantidad de átomos es infinita, como infinito es el vacío en su extensión (49).
5. Los átomos se mueven continuamente, siendo su velocidad uniforme (50).

Pero de Demócrito se separa en el enunciado de los siguientes principios fundamentales:

1. El movimiento es lineal en el espacio y vibratorio en los compuestos.
2. Los átomos son capaces de desviarse ligeramente en el tiempo y en el espacio (51).
3. Los átomos poseen peso, forma y medida (52).
4. El número de formas atómicas no es infinito, sino sólo innumerable (53).

Ya Cicerón (54) consideraba a Epicuro

ro como un simple copista de las doctrinas de Demócrito afirmando, además, que cuando trataba de modificarlas, las arruinaba y estropeaba, incurriendo en tremendas contradicciones (55), la mayor de las cuales era el imaginarse una desviación en el movimiento atómico sin causa científica. Hoy, la misma actitud, representada por Solovine, muestra no haber comprendido el sentido de la Física epicúrea, cuando afirma la inconsistencia del recurso de la desviación atómica o *παρήγκλισις*, hasta tal punto que llega a dudar de que su paternidad le corresponda a Epicuro, y no a un interpolador posterior afirmando que: "de l'examen auquel nous venons de soumettre le clinamen il résulte manifestement que sont seulement on n'en trouve aucune trace dans les écrits existents d'Epicure, mais qu'il n'y a même pas moyen de l'y faire figurer sans troubler la belle ordonnance de ses doctrines et rompre leur cohésion logique: Sa présence renverserait le principe de causalité et celui non moins important de l'uniformité des lois de la nature, qui sont les deux piliers fondamentaux de son système. Tout l'effort d'Epicure tendait à éliminer de la Nature l'arbitraire, car seul le postulat de la régularité de ses lois donne un sens à nos recherches et nous procure la paix de l'âme. Ayant écarté les dieux del gouvernement du monde dans l'intention bien evident de nous donner une confiance entière dans son ordre inmuable, comment aurait-il pu y introduire le clinamen capricieux, qui se produit à un moment en un lieu indéterminés, ce qui revient à dire qu'il se manifeste à n'importe quel moment et en n'importe quel lieu et trouble ainsi constamment l'ordre de la nature"(56).

Pero las fuentes, que atribuyen a Epicuro la paternidad, son claras y debe reconocerse que la desviación atómica, no sólo no está en discordancia con su doctrina, sino que es uno de los puntos capitales de su concepción. Así lo consideró ya Marx (57), afirmando que "la desviación del átomo de la línea recta no es, en efecto, una determinación particular que acaece por azar en la física epicúrea. La ley, que ella expresa, penetra profundamente a través de toda la filosofía de Epicuro, de tal modo que como se corresponde de suyo la determinación de su aparición depende de la esfera en que ella es aplicada".

El fundamento de la física epicúrea consistía en servir de apoyatura científica a sus doctrinas éticas. Seguir a Demócrito implicaría caer en el determinismo más absoluto (58), que repugnaba Epicuro más que las mismas fábulas que circulaban en torno a los dioses. Según sus palabras, evocadas por Diógenes Laercio (59), *ἐπεὶ κρεῖττον ἢ τῶν περὶ θεῶν μύθων κατακολουθεῖν ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἰμαρμένῃ δουλεύειν· ὁ μὲν γὰρ παρὰ τήσδε ὑπογράφει θεῶν διὰ τιμῆς, ἡ δὲ ἀπαραιτήτων ἔχει τὴν ἀνάγκην.*

La doctrina física de Epicuro y sus posibles irregularidades sólo pueden ser consideradas a la luz de la confrontación entre su respuesta fundamental al medio, o normativa ética, y las teorías usadas para legitimar a la primera. Se trata, en suma, de diferenciar entre el fin, lo fundamental, y los instrumentos que se adecúan a su logro, o accesorio. Si, en algún caso, entra en contradicción, resulta del

todo coherente que sean los medios, y no los fines, los que se sacrifiquen. La Moral de Epicuro no debe entenderse como una consecuencia derivada de su Física, sino que es la Física la que se ordena en función de servir de base a la Etica. Si toda sociedad se debe fundar en un impulso unitario del hombre, lo mismo debería producirse en la naturaleza, y dotar de peso al átomo era concederle existencia independiente. Puesto que debía preservar la libertad del hombre, era preciso situar la semilla de esa libertad en la naturaleza: con la *παρῆρ-
μῆσις* atómica se rompía la cadena del determinismo natural.

Sólo teniendo en cuenta que su objetivo no era tanto encontrar la verdadera causa de las cosas como mostrar la posibilidad de su explicación científica, puede comprenderse su sistema físico. La ciencia no era, para él un fin en sí mismo, sino sólo un medio. De ahí que, cada vez que obtenía una o varias explicaciones plausibles, se detuviera, despreciando, por inútil, todo avance en el conocimiento.

Parte fundamental de su sistema, en razón de la Etica se ordena tanto su Canónica como su Física. Experimentó una sensación de náusea ante la sociedad de su tiempo y se erigió en su reformador. Contempló a la humanidad arrastrando una vida miserable y se entregó de lleno a su liberación.

Concibió la reforma como una labor individual, que debía ser llevada a cabo hombre por hombre, con-

ciencia por conciencia, a través de la amistad, despreciando la vía coercitiva. Partiendo de premisas análogas a las de Platón, llegaba a conclusiones muy diferentes, en cuya base se encontraba una concepción distinta del hombre y la sociedad. Platón afirmaba la realidad de lo universal, otorgando al particular una existencia derivada, Epicuro operaba al revés, concediendo primacía absoluta al individuo (60).

La Etica se refiere, tanto al orden de valores que debe presidir la actuación humana, los principios generales, el máximo bien, como a los medios ordenados a su consecución, su conducta concreta. El máximo bien, al que debe referirse la conducta, es la felicidad, *ἔπει τοῦτο τοῦ μακαρίως ἥν ἐστὶ τέλος* (61). Puesto que el principio y fin de la felicidad consiste en el placer, el placer es el primero y mayor bien (62) *καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ἥν· ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔχνομεν,*

De él toman origen toda elección y fuga, y el reino animal con su conducta muestra que se mueve entre los polos del placer y el dolor (63), *ὑποδείξει δὲ χρῆται τοῦ τέλους εἶναι τὴν ἡδονὴν τῶ τὸ βῆν ἄνευ τῶ γεννηθῆναι τῇ μὲν εὐερεστεῖσθαι, τῶ δὲ πόνη προσκρίνειν φυσικῶς καὶ χωρὶς λόγου.*

A primera vista, su ética parece estar relacionada con la de Eudoxo, para quien el hombre aspira, en función de su naturaleza, a buscar el placer y evitar el dolor (64), lo que había de favorecer la posterior carga peyo-

rativa del término epicúreo. Pero el placer de Epicuro no es sólo el placer en movimiento de los Cirenaicos (65), sino que, también, incluye el placer en reposo (66), siendo, además, más importante cuando se refiere al alma que cuando lo hace al cuerpo (67). En la base de su concepción del placer se encuentra el placer en reposo, que Aristóteles expresa en su Ética a Nicómaco (68), afirmando que ese es el placer del que goza la divinidad (69).

En el libro X de Diógenes Laercio, fr.136-137, puede distinguirse los cuatro sentidos que en castellano asume el término griego *ἡδονή* (70), usado por Epicuro: placer del cuerpo y placer del espíritu; placer cinético, producido por estímulos exteriores y placer catastemático, que se genera por sí mismo sin estimulación exterior. Sólo para el placer del cuerpo en movimiento es válida la traducción por el término castellano de placer. Para los demás casos sería válido el concepto latino de voluptas, que incluiría desde el placer físico en movimiento hasta el éxtasis en la contemplación de la divinidad, siendo en este último caso sinónimo de *μακάριον*, o estado de beatitud de los dioses y de aquellos hombres que comparten su modo de vida. De modo que el placer epicúreo, por excelencia, se define más como una quietud espiritual que como una acción, y en esto, como en los fundamentos atómicos de su doctrina, Epicuro se relaciona, no sólo con Aristóteles, sino también con Demócrito, para quien el objeto de la vida humana es conservar la tranquilidad del espíritu, liberado de temores y pasiones (71). Del análisis del concepto de *ἡδονή* epicúreo, debe imponerse el rechazo de la concepción vulgar vertida en torno al epicureismo y re-

conocersele la sobriedad de preceptos y elevación moral que Séneca (72) le otorgaba.

Aclarado lo que entiende por máximo bien, Epicuro se detiene en las formas o medios de alcanzarlo. Aun cuando no menosprecia las sensaciones corporales (73), considera que los mayores males son los del alma, como los mejores placeres son los del espíritu (74). Contra los males del alma debe emplearse la sabiduría, que otorga al hombre la libertad (75). Convencido de que la ignorancia es la causa de los peores males (76), la sabiduría tiene la noble misión de eliminarlos y en tal función justifica la atención de que es objeto por parte del sabio (77).

La misión de la ciencia consiste en el logro de un nuevo tipo de hombre, el sabio epicúreo, capaz de lograr la felicidad, mediante su liberación del miedo a la muerte y a los dioses y la sabia elección entre sus apetitos, aceptando los buenos y rechazando los *kevná*.

El peor de los males, la turbación, que impide todo sentimiento puro y felicidad, proviene, para Epicuro, de las falsas creencias acerca de los dioses y la muerte (78); con lo que sienta un precedente que Lucrecio habrá de desarrollar con amplitud.

La creencia en los fenómenos aludidos por los hombres de su época está suficientemente atestiguada (79) con referencia no sólo a las antiguas divinidades tradicionales sino también a los nuevos dioses-astros, que habían recibido gran impulso con la obra platónica. Platón, que había

menospreciado a unos dioses tradicionales (80), cuya existencia era imposible demostrar científicamente (81), ensalzaba la voluntad divina de los astros (82) ligando las almas a un astro determinado (83), del que necesariamente dependía (84), tanto en esa vida como en la otra (85).

En su Epístola a Pitocles (86), Epicuro destruye el fundamento de estas creencias que atribuyen voluntades a los astros, cuando no son sino la consecuencia de leyes naturales, que están en la base de todos los fenómenos celestes y terrestres.

Admite la existencia de los dioses pero les priva de toda intervención en asuntos humanos. Para negar la providencia parte de su concepción de *ἀταραξία*, que debe asumir los mismos caracteres en la divinidad que en el hombre. Puesto que la felicidad divina es *τὴν τε ἀκροτάτην γ' ἐπίτασιν οὐκ ἔχουσαν* (87), debe suponerseles también la liberación de todo cuidado. Porque son felices, no pueden ocuparse de los hombres (88), (*οὐ γὰρ συμφωνοῦσιν πραγματοῖσι καὶ φροντίδῃ καὶ ὀργαῖ καὶ χάριτες μακρυότῃ, ἀλλ' ἐν ἀσθενείᾳ καὶ φόβῳ καὶ προσδεγῇ τῶν πλησίων ταῦτα γίνεται*), μήτε αὖ πῶς ἄλλω ὅτε συνειραμμένον τὴν μακρυότητα κεκτημένα καὶ βούλῃσιν τὰς κινήσεις ταύτας λαμβάνειν.

Desechada la intervención de los dioses en el mundo (89), se enfrenta al miedo a la muerte desde una

doble perspectiva: combatiendo la idea que concebía la muerte como una aniquilación dolorosa del hombre y derribando la idea de un posible más allá, posterior a esa misma muerte.

Frente a la primera idea enarbola la afirmación de que la muerte consiste, precisamente, en la privación de sentido porque (90) Ὁ θάνατος οὐδὲν ἡμᾶς · τὸ γὰρ διελθὲν ἀναισθητεῖ · τὸ δ' ἀναισθητοῦ οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς.

Ante la segunda, la demostración de que, después de la muerte, no puede existir sensibilidad (91) ἐπειδὴ περ ὅταν μὲν ἡμεῖς ᾤμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν · ὅταν δ' ὁ θάνατος παρῇ, τότε ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν. οὔτε οὖν πρὸς τοὺς ζῶντας ἔστιν οὔτε πρὸς τοὺς τετελευτηκότας, ἐπειδὴ περ περὶ οὓς μὲν οὐκ ἔστιν, οἱ δ' οὐκέτι εἰσίν.

Epicuro elimina, pues, muchas de las creencias difundidas en su época en torno a la religión, pero no elimina ésta, sino que la ensalza, introduciendo en ella ricos matices, unos personales, otros de sabor aristotélico (92). Sólo contra la religión del temor se ha revelado Epicuro. Alejaba a los dioses del mundo, pero no al hombre de la divinidad, en la que piensa como ideal de perfección y felicidad. Las fuentes hablan de su piedad y su participación en el culto (93), pero lo que, fundamentalmente, define su actitud religiosa es un nuevo concepto de piedad, más pura que aquella otra que se basaba en el comercio con la divinidad, porque (94) ἀσεβής δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοὺς προσάπων.

En el camino hacia la felicidad, debe el hombre controlar sus inclinaciones. Distingue entre las apetencias *φυσικαί* y las *κενκαί*, y entre las primeras separa las *ἀναγκαῖαι* de las *φυσικαί μόνον* (95). Sólo las naturales y necesarias, *φυσικαί ἀναγκαῖαι*, deben ser satisfechas, pues son imprescindibles para la felicidad, pero ese tipo de apetencias son fáciles de calmar, mientras que las supérfluas son extremadamente difíciles (96) *καὶ ὅτι τὸ μὲν φυσικὸν πᾶν εὐπόριστόν ἐστι, τὸ δὲ κενὸν δυσπόριστον.*

Cuando el hombre consigue dominar los temores infundados, mediante la ciencia y controlar la satisfacción de sus apetitos con la prudencia, se encuentra realizado en sí mismo el ideal de perfección (97) con el que adquiere la felicidad.

Pero, puesto que el hombre no vive sólo, los remedios epicúreos no aluden sólo al individuo, sino que también lo alcanzan en sus relaciones con la comunidad. El sabio, dice, no debe mezclarse en el gobierno de la República (98), ni dejarse arrastrar por los negocios (99), corriendo tras las riquezas que lo esclavizan (100). No debe conducirse teniendo como norma la aprobación ajena ni los honores (101), sino buscar la autosuficiencia (102), porque la tranquilidad del alma no se elimina con riqueza y honores (103), sino con el control de sus inclinaciones y la eliminación del temor (104).

La negativa a participar en la vida pública suponía un brutal enfrentamiento con la paideia grie-

ga, pero era exigida como única vía para la libertad, desde el momento en que las ciudades griegas habían perdido su autonomía. Cuando las ciudades griegas fueron libres, el ciudadano, aún siendo esclavo de la ley, podía considerarse libre, porque esa ley la había hecho él mismo. En la medida que intervenía en la realización de las leyes podía conseguir la libertad, porque al obedecerlas posteriormente, en última instancia, se obedecería a sí mismo (105). Cuando la ciudad pierde la libertad, el hombre sólo podía ser libre a través del estado, que Festugière (106), denomina "autarcía individual", o autosuficiencia. El *λαθὲ βιώσας* responde a esa exigencia de libertad-felicidad del sabio epicúreo.

En coherencia con sus postulados gnoseológicos y teológicos, sus ideas políticas sitúan el ordenamiento de la sociedad, no a partir de la divinidad o de la obra de un legislador, sino de un contrato social basado en el libre asentimiento de las partes que lo forman (107). La justicia, vacía de contenido por sí misma, *οὐκ ἦν καθ' ἑαυτὸ δίκαιοσύνη* (108), se basa en su utilidad para el bien común (109). La norma de lo justo es dada por el grado de conveniencia para la sociedad, de modo que lo que conviene a una colectividad puede ser considerado justo, y lo perjudicial, como injusto (110). Especial importancia para comprender la visión epicúrea de la política tiene su afirmación (111): *ἐνταῦθα δὲ τότε μὲν ἦν δίκαια, ὅτι συνέφερεν εἰς τὴν πρὸς ἀλλήλους κοινωνίαν τῶν συμπολιτευομένων· ὅσπερ οὐδ' οὐκ ἦν ἔτι δίκαια, ὅτι μὴ συνέφερεν,*

que le sitúa en la misma línea de pensamiento del *μῆτορ*
ἀνθρώπου protagórico.

El alejamiento de la vida pública no implica, empero, la absoluta autosuficiencia del sabio (112). Como sustitución de aquella, se imponía el ideal de amistad, medio idóneo para alcanzar la felicidad (113) y, según Festigère (114), como un fin en sí misma. Sólo a la luz de esa consideración puede entenderse cómo Epicuro podía presentar al sabio sufriendo con los sufrimientos del amigo (115), sometiéndose voluntariamente a peligros por su causa (116), aprendiendo, en suma, más a dar que a recibir (117).

En su concepción de la amistad encuentra Brescia (118) uno de los caracteres de su época: su noción de *φιλία* responde a la reacción provocada en las almas por la desintegración social de su tiempo, superando, según señala Tuillier (119), los estrechos límites de la amistad aristotélica circunscrita al marco de la polis (120).

Deben juzgarse demasiado simplistas las opiniones que tratan de encontrar un trasfondo de utilitarismo egoísta en la filosofía de Epicuro. Sus esquemas fundamentales tienen perfecta cabida en aquella corriente de pensamiento, que, arrancando de la filosofía jonia, había dado lugar a la sofística. Si las consecuencias éticas derivadas fueron distintas, se debió a que las circunstancias vitales habían cambiado con los tiempos, pero, en el fondo, latía una misma concepción racionalista ante los hombres y ante el cosmos.

NOTAS AL CAPITULO VI

- (1) Cf., sobre el tema, Rostovtzeff, M., Historia social y económica del mundo helenístico, T. I, pp. 84-131.
- (2) Cf., Farrington, B., Che cosa ha veramente detto Epicuro, esp., pp. 9-29.
- (3) Colofón, sobre la costa jonia había sido, en el s. VI, la polis de Jenófanes, quien había luchado contra la religión de Homero y Hesíodo en múltiples frentes. Para Jenófanes, no son los dioses quienes crean a los hombres a su imagen y semejanza, sino los hombres quienes, así, se imaginan a sus dioses. Cf., Infra, p. 384.
Cicerón, en De Divinatione, I, 3, 5, lo consideró enemigo de las artes adivinatorias. Cf., Nestle, W., Historia del espíritu griego, pp. 58-61. Colofón estaba, además, cercana a Teos, donde residía Nausífanos, atomista. El influjo de Jenófanes y Nausífanos habría de tener gran importancia en la maduración intelectual del joven epicuro.
- (4) Cf., Diógenes Laercio, Vitae philosophorum, X, Ἐπίκουρος, en 1-26, cuenta su vida.
- (5) En realidad, se trataba de un huerto, donde se cultivaban hortalizas. Allí habrían de vivir los alumnos, en tanto que los jefes de la escuela residirían en la casa. Sobre la primera organización de la escuela, Cf., De Witt, W.W., Epicurus and his philosophy, pp. 89-105; García Gual, C.,

y Acosta, E., Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria, pp. 47-48; Farrington, B., La Rebelión de Epicuro, pp. 15-38.

- (6) Op. Cit., pp. 552, se manifiesta en estos términos: "Hoy día se acepta universalmente que el punto de arranque del pensamiento de Platón es la política y la reforma del hombre en general; la teoría de las ideas nace en el terreno ético-político y está destinada a suministrar un punto seguro a la investigación de éste. El filósofo investiga las ideas para, mediante su conocimiento, poder actuar sobre la práctica. Al mundo ético y político que busca últimas definiciones, normas firmes e inmutables de conducta, debe por fuerza corresponder una realidad ideal no sometida a cambios, un arma de conocimiento-la razón- que lo aprehenda sin vacilaciones."
- (7) La importancia concedida a la muerte de Sócrates como estímulo directo a la dedicación política de Platón, es aceptada sin discusión. Cf., por ejemplo, Brun, J., Platón y la Academia, p. 12.
- (8) Cf., Glotz, G., La cité grecque, pp. 303-316.
- (9) Cf., Farrington, B., Op. Cit., p. 94
- (10) Cf., Rodríguez Adrados, F., Op. Cit., pp. 194-364: síntesis sobre el significado de la sofística en tesis doctoral, inédita, de Plácido Suárez, D., La Polis en el pensamiento de Protágoras.
- (11) Tucídides, II, 35, ss.

- (12) Cf., Rodríguez Adrados, F., Op. Cit., Cap. IV, "Pericles y la democracia de su época", pp. 259-316.
- (13) Cf., Plácido, D., "El pensamiento de Protágoras y la Atenas de Pericles", pp., 29-68.
- (14) Aun cuando todos los pensadores racionalistas de la época señalan la dificultad para alcanzar la verdad, la norma de conducta se apoyaba no en ese concepto de verdad sino en lo conveniente. Demócrito (Diels, H., Kranz, Die fragmente der vorsokratiker, B. 6) señalaba la separación entre hombre y verdad, así como la dificultad de alcanzarla. Anaxágoras (Ibid., B. 21) usaba como guía de acción lo conveniente. Para ellos las sensaciones y pensamientos encierran elementos objetivos: Para Demócrito (Ibid., A 77) las imágenes, que se desprenden de los objetos, golpean el alma humana, y lo mismo pensaban Protágoras (Ibid., A. 4) y Gorgias (Ibid. B. 14), quienes añaden, además, una segunda etapa en el conocimiento que es la sabiduría humana, nuevo fundamento de la conducta.
- (15) Cf., Platón, Cratilo, 285 E ss.; Protágoras, B 1; Teeteto, 151 E ss.; Sexto Empírico, Hipot. Pirron. I, 216 ss; Adu. Math., VII, 55-59; Diógenes Laercio, IX, 51 = DK 80 A 1; Cicerón, De legibus, I, XVI-XVII, 43-44.
- (16) Cf., Platón, Teeteto, 162 D; Cicerón, De Nat. Deor. 1, 24, 63 y 1, 12, 29; Filodemo, De Pietate, 22, 89; Eusebio, Preparatio euang., XIV, 3, 7; Diógenes Laercio, IX, 5; Sext. Emp., Adu. Mathem, IX, 55.
- (17) Op. Cit., p. 274.

- (18) Cf., Plutarco, Pericles XXXII. Sobre el tema, cf., Derenne, E., Les procès d'impiété aux philosophes à Athènes au Vème. et au IVème. siècle avant J.C.
- (19) Cf., por ejemplo, Jenófanes, para quien los dioses, distintos en cada pueblo, eran invenciones humanas; para Pródico, los dioses eran la personificación de las cosas útiles; para Demócrito, eran fantasmas creados por el miedo, mientras Critias los consideraba una invención para controlar la sociedad y Tucídides eliminaba lo sobrenatural de su historia. Cf. Infra, p. 362.
- (20) Levi, M. A., Op. Cit., pp. 131-164, titula el capítulo "La Revolución ateniense", significando el cambio que en el concepto de legitimidad genera la Atenas de Pericles.
- (21) Cf., Platón, República, II, 436, a y IV, 441 c; Timeo, 69 c.
- (22) Aristóteles, Política, 1253 a.
- (23) Cf., Plutarco, Op. Cit., Licurgo, XXIV y XXV.
- (24) Platón, Leyes, IV, 716 c.
- (25) Platón, Leyes, IV, 797 d, porque μεταβολήν γὰρ δὴ πάντων πλὴν κακῶν πολὺ σφαιρωτάτον εὐρήσομεν ἐν ἡρώεσσιν...
- (26) Cf., Nilsson, M.P., Historia de la religiosidad griega, pp. 92-93, dice que "en los cuerpos celestes encontró el anciano Platón a los verdaderos dioses, sembrando así

una semilla de la que habría de brotar un árbol que luego cubrió al mundo con su sombra: la astrología."

- (27) Platón, República, III, 389 b, expone el significativo diálogo: Ἀλλ' μὴν καὶ ἐλήθειάν γε περὶ πολλοῦ ποιητέον. εἰ γὰρ ὁρθῶς ἐλέγχωμεν ἔρτι, καὶ τῷ ὅντι θεοῖσι μὲν ἀχρηστοῦ ψεύδος, ἀνθρώποις δὲ χρησίμου ὡς ἐν φαρμάκου εἶδει, δῆλον ὅτι τό γε τοιοῦτον ἰατροῖς δοτέον, ἰδιώταις δὲ οὐχ ἔπει. Δῆλον, ἔφη.
- τοῖς ἔρχουσιν δὲ τῆς πόλεως, εἴπερ τισὶν ἄλλοι, προσήκει ψεύδεσθαι ἢ πολεμίων ἢ πολετῶν ἕνεκεν ἐπ' ὠφελίᾳ τῆς πόλεως, τοῖς δὲ ἄλλοις πᾶσιν οὐχ ἔπεται τοιοῦτου...
- (28) Metafísica, XII, 1074 b.
- (29) Fedón, 107 d.
- (30) República, X, 614 c ss.
- (31) Gorgias, 523 a ss.
- (32) Diogenes Laercio, X, 29-30.
- (33) Farrington, B., Op. Cit., p. 153.
- (34) Cf., Koursanov, G.A., "Le problème de la connaissance authentique chez Epicure", en Actes, p. 153.
- (35) Cf., supra, p. 172.
- (36) Para Demócrito, aun siendo auténtico el mundo material,

lo perciben los sentidos no en su pura realidad, sino que la verdad se oculta. Comprendió que en la visión del mundo una construcción intelectual suplantaba a las sensaciones, pero esa construcción se apoyaba en ellas (en DK 68 B 125, tomado de Galeno, Demócrito presenta al intelecto disputando la primacía con el conocimiento, quedando la cuestión en tablas al inquirir los sentidos: *τὰ λαϊνὰ ῥρήν, παρ' ἡμῶν λαβοῦσα τὰς πιότεις ἡμῶν καταβάλλει; πταῖται τοι τὸ κατάβλημα.*)

Sólo el conocimiento de los átomos era, para él, auténtico, el sensorial era bastardo e inferior, con lo que se acercaba al escepticismo, pero era el suyo un escepticismo meritorio porque no procedía de prejuicios apriorísticos sino de una seria maduración intelectual. Cf., la opinión de Schrödinger, E., La naturaleza y los griegos, p. 40: "el escepticismo aislado es barato y fácil. Pero el escepticismo de un hombre que se acercó a la verdad más que nadie antes que él y que, sin embargo, reconoció más que nadie los límites estrechos de su propia construcción mental es grande y fructífero y duplica, en vez de disminuir, la validez de sus descubrimientos".

(37) Cf., Séneca, LXXXVIII, 43.

(38) Cf., Koursanov, M.G.A. "Le problème..." en Actes, pp.279-280.

(39) D.L., IX, 72.

(40) Sext. Emp., Adu. Math., VII, 135 y 139; DK, 68 B 9 y 11.

- (41) "La doctrine épicurienne sur le rôle de la sensation dans la connaissance et la tradition grecque", en Actes, pp. 252-259.
- (42) Su obra capital, al respecto, L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro, persigue la tesis enunciada de que el sistema epicúreo se gestó en oposición al sistema filosófico del joven Aristóteles.
- (43) "Epicure et le scepticisme", en Actes, pp. 286-293.
- (44) Op. Cit., pp. 120 ss.
- (45) La rebelión..., pp. 155 ss.; Que c'qsa..., pp. 130 ss.
- (46) Demócrito, según D.L., IX, 44 (DK 68 A 1); Epicuro, en Plutarco, Adu. Colot., 13; (Ussener, Epicurea, 296) D.L. X, 38: *Τούτοι δὲ διαλαβόντες ἤδη περὶ τῶν ἀδῶν· πρῶτον μὲν ὅτι οὐθὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος. πᾶν γὰρ ἐκ παντός ἐρίγνυται ἐν σπερμάτων γε οὐθὲν προσδεόμενον.*
- (47) Demócrito, según Sext. Emp., Adu. Math., VII, 136, Epicuro, según D.L., X, 44, dice: *ἀρχὴ δ' ἐ τούτων οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἐκ τῶν ἀτόμων οὐσῶν καὶ τοῦ κενού.*
- (48) D.L., X, 40, *σωμάτων τὰ μὲν ἔστι συγκρίσεις, τὰ δ' ἐξ ὧν καὶ συγκρίσεις πεποιήνται.*
- (49) D.L., X, 41: *Καὶ μὴν καὶ τῶ πλήθει τῶν σωμάτων ἀπειροῦ ἔστι τὸ πᾶν*

καὶ τῷ μεγέθει τοῦ κενοῦ.

- (50) D.L., X, 43: *Κινούνται τε συνεχῶς αἱ ἄτομοι πρὸς δὲ ἐνδοτέρῳ καὶ ἰσοταχῶς αὐτὰς κινεῖσθαι τοῦ κενοῦ τῇ εἴξει ὁμοίου παρεχομένου καὶ τῇ κουροτάτῃ καὶ τῇ βαρυτάτῃ.*

- (51) Cf., Cicerón, De Finibus, I, 6, 18-19, dice: (Epicurus) censit enim eadem illa individua et solida corpora ferri deorsum suo pondere ad lineam, hunc naturalem esse omnium corporum motum. Deinde ibidem homo acutus, cum illud occurreret, si omnia deorsus e regione ferrentur et, ut dixi, ad lineam, nunquam fore ut atomus altera alteram posset attingere, itaque attulit rem commenticiam: declinare dixit atomum perpaulum; quo nihil posset fieri minus; ita effici complexionem et copulationem et adhaesiones atomorum inter se, ex quo efficeretur mundus omnesque partes mundi, quaeque in eo essent. Quae cum res tota ficta sit pueriliter, tum ne efficit quidem, quod uult. Nam et ipsa declinatio ad libidinem fingitur (ait enim declinare atomum sine causa; quo nihil turpius physico, quam fieri quicquam sine causa dicere). Igualmente en De Nat. Deor., I, 25, 69, se enfrenta al filósofo de Samos, destacando la carencia de bases científicas en sus principios: Uelut Epicurus cum uideret, si atomi ferrentur in locum inferiorem suapte pondere, nihil fore in nostra potestate, quod esset earum motus certus et necessarius, inuenit quo modo necessitatem effugeret, quod uidelicet Democritum fugerat: ait atomum, cum pondere et grauitate directo deorsus fere-

tur, declinare paululum, hoc dicere, turpius est quam
illud quod uult non posse defendere.

- (52) Según D.L., X, 44, φησὶ δ'ένδοξέρῳ (ἐπίκουρος)
μηδὲ ποιότητά τινα περὶ τῶς ἀτόμου εἶναι
πλὴν σχήματος καὶ μεγέθους καὶ βάρους.
- (53) Dice, según D.L., X, 42, καὶ καθ' ἑκάστην δὲ σχη-
μάτισιν ἀπλῶς ἄπειροί εἰσιν αἱ ὅμοιαι
ταῖς δὲ διαφοραῖς οὐχ ἀπλῶς ἄπειροι ἀλ-
λὰ μόνον ἀπερίληπτοι.
- (54) De Nat. Deor., I, 26.
- (55) De Finibus, I, 6, 17-21. En resumen, le acusaba de no
ser original y empeorar el sistema democriteo, de si-
tuar en el infinito conceptos vacíos de contenido como
arriba y abajo, de modo que hacer caer a los átomos
constituía un absurdo; de la puerilidad que suponía ha-
cer que esos átomos se desviaran, puesto que, si esa des-
viación era incausada, se iba en contra de todo principio
científico, que afirma que todo fenómeno tiene una cau-
sa.
- (56) Epicure. Doctrines et maximes, pp. 166-167. Cf., en cam-
bio, Bignone, E., "La dottrina epicurea del clinamen, sua
difusione e la sua cronologia", pp. 159-198, con más pre-
cisión.
- (57) Diferencia entre la filosofía de la naturaleza en Demó-
crito y en Epicuro, pp. 39-40.

- (58) Cf., DK 68 A 68 (Aristóteles, Phys., B 4195 b 36); Plutarco, Strom., 7 (DK 68 AB 9); D.L., IX, 45 y Leucipo, según Aecio, I, 25, 4.
- (59) D.L., X, 134.
- (60) Cf., Farrington, B., Op. Cit., pp. 138 ss.
- (61) D.L., X, 128.
- (62) Ibid., X, 129.
- (63) Ibid., X, 137.
- (64) Cf., Schwartz, E., Op. Cit., p. 117
- (65) D.L., II, 89-90.
- (66) Ibid., X, 136: νοουμένης δὲ ἡδονῆς τῆς τε(κν.)
τῆς κατὰ κίνησιν καὶ τῆς κατασκευαστικῆς.
- (67) Ibid., X, 137: οὕτως οὖν καὶ μείζονας ἡδο-
νὰς εἶναι τῆς ψυχῆς.
- (68) Aristóteles, Etica a Nicómaco, 1154 b 26-28: διὸ ὁ
θεὸς ὡς μίκην καὶ ἀπλὴν χαίρει ἡδονῇ
οὐ γὰρ μόνου κινέσεως ἐστὶν ἐνέργεια
ἀλλὰ καὶ ἀκινησίας, καὶ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν
ἡρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει.
- (69) Cf., Garcia Gual, C. y Acosta, E., Etica de Epicuro,
pp. 207-222.
- (70) Cf., Farrington, B., Op. Cit., p. 179

- (71) D.L., IX, 45 (DK 68 A 1).
- (72) Deuita beata, 13, 1. Cf., Mondolfo, R., La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro, pp. 53-58.
- (73) D.L., X, 140.
- (74) Ibid., X, 137.
- (75) Sentencias Vaticanas, XXVII.
- (77) D.L., X, ; 142, donde asevera : *Εἰ μὴ βέν ἡμᾶς κί τῶν μετεώρων ὑποφίαι ἡνάχλουν και κί πε- ρι θανάτου, μή ποτε πρὸς ἡμᾶς ἢ τι, ἔτι τε το μή κατανοεῖν τοὺς ὅρους τῶν ἀλγη- δόνων καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν, οὐκ ἂν προσεδό- μεθα φυσιολογίας.*
- (76) Ibid., X, 143, donde se manifiesta : *Οὐκ ἦν τὸ φοβού- μενον λύειν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων μή κατε- δότα εἰς ἢ τοῦ σύμπαντος φύσις, ἀλλ' ὑποπ- τευόμενόν τι τῶν κατὰ τοὺς μύθους ὥστε οὐκ ἦν ἄνευ φυσιολογίας ἀκέραιους τὰς ἡδονὰς ἀπολαμβάνειν.*
- (78) Ibid., X, 81-82 : *Ἐπὶ δὲ τούτοις ὅλως ἅπασιν ἐκείνῳ δεῖ κατανοεῖν, ὅτι τάραχος ο κυριώ- ταιος τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς γίνεται ἐν τῇ ταύτῃ μακάρια τε δοξάζειν (εἶναι) καὶ ἀφθαρτα, και ὑπερκατῆκτ ἔχειν τούτοις βου- λήσεις ὥμα καὶ πράξεις καὶ αἰτίαι, καὶ ἐν τῇ αἰώνιον τι δεῖνόν ὥσεί προσδοκᾶν ἢ ὑποπ-*

-τεύειν κατὰ τοὺς μύθους εἰς τε καὶ αὐ-
τὴν ἀναισθησίαν τὴν ἐν τῷ τεθνάναι πο-
βουμένης ὥσπερ οὖσαν κατ'αὐτούς, καὶ
ἐν τῷ μὴ δόξαι τὰ ταῦτα πάσχειν ἀλλ' ἀλό-
γη γέ τιτι παρατάσσει, ὅθεν μὴ ὀρίζονται
τὸ δεινὸν τὴν ἴσιν ἢ καὶ ἐπισταμένῃ τε-
ραχὴν λαμβάνειν τῷ εἰ καὶ ἐδόξωζον
ταῦτα· ἢ δὲ ἀταραξία τὸ τοῦτω πάντων α-
ποτελεῖσθαι καὶ συνεχῇ μνήμῃ εἶχειν τῶν
ὄλων καὶ κυριωτάτων.

- (79) Festugière, A., Los dioses de Epicuro, pp. 32-33, aporta pruebas irrefutables en este sentido. Alude a la existencia de vocablos tradicionales coloquiales que demuestran que la creencia en la divinidad se relacionaba con su intervención en las cuestiones humanas. Evoca el Desidaimon de Teofrasto, entendiendo por él, no al supersticioso que Cicerón describe en De Nat. Deor., II, 28 y 71-72, sino la acepción de Varrón, que San Agustín recuerda en De Civ. Dei, VI, 9, o la de Servio, en Comentarios a la Eneida, VI, 596 y VIII, 187, quienes afirman que lo que define al supersticioso es el vivir siempre en el temor a los dioses, por lo que su vida está dominada por una serie de remedios ideados para esquivar las iras de los dioses y captarse su benevolencia. Considera Festugière que si el escepticismo se había extendido entre los cultos, la credulidad indiscriminada se mantenía viva en los demás grupos, extendiéndose hasta la creencia en la ultratumba.

- (80) República, II, 377 e - 391 e.

- (81) Critias, 107 b 1.

- (82) Timeo, 47 c 3; Leyes, VII, 818 b ss.
- (83) Timeo, 41 e 1.
- (84) Ibid., 42 a 3.
- (85) Ibid., 42 c d.
- (86) D.L., X, 84-121.
- (87) Ibid., X, 121.
- (88) Ibid., X, 77.
- (89) Farrington, B., Mano y cerebro en la Grecia antigua, pp. 154-159, manifiesta su tesis de que los dioses epicúreos intervendrían en las cuitas humanas, concluyendo en p.159: "sólo contra los malvados se manifiesta la notoria indiferencia de la divinidad, y el único castigo es ser rechazado por ajenos a la naturaleza divina. Pero los dioses reciben a los buenos".
- (90) D.L., X, 139. Cf., Amerio, L'epicureismo e la morte, pp. 553-558.
- (91) Ibid., X, 125.
- (92) La relación la ha reconocido Mondolfo, R., el infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica, pp. 465-466: "Merece subrayar la infiltración de elementos aristotélicos en la extraña teología de la escuela epicúrea: La prueba epicúrea de la existencia de los dioses es típicamente aristotélica: porque es necesario que exista al-

go superior a la naturaleza (Cicerón, sobre la naturaleza de los dioses, II, 17); aristotélica es la hipótesis de que la divinidad debería mantenerse libre de todo cuidado del mundo, reservándose exclusivamente a la contemplación de su propia sabiduría y perfección; aristotélica es también la hipótesis de que, por la razón anterior, la divinidad debería vivir alejada del mundo, fuera de él; aristotélica es la conversión de esta divinidad, de agente causal en pura causa final, que, para Epicuro, no es, sin embargo, el objetivo de aspiración de toda la naturaleza y, por lo tanto, un mecanismo inconsciente, sino que el objeto de aspiración de los seres conscientes es la posesión de un ideal de perfección, propio de los hombres, cuya religión no debe ser otra cosa que una desinteresada veneración de los dioses".

(93) Cf., Ussener, Epicurea, fr. 12 y 13; Cicerón, De Nat. Deor., I, 31, 86.

(94) D.L., X, 123.

(95) Ibid., X, 127.

(96) Ibid., X, 130.

(97) Su ideal de perfección humana, expresado en D.L., X, 133:
*Ἐπεὶ τίνα νομίζεις εἶναι κρείττονα τοῦ καὶ πε-
 ρὶ θεῶν ὅσα δοξάζονται καὶ περὶ θανάτου διὰ
 παντὸς ἀφόβως ἔχοντες καὶ το τῆς φύσεως ἐ-
 πιχειροισμένου τέλος, καὶ τὸ μὲν τῶν ἀγαθῶν
 πέρας ὡς ἔστιν εὐσυνπλήρωτόν τε καὶ εὐπό-
 ριστον διαλαμβάνοντες, τὸ δὲ τῶν κακῶν ὡς ἢ*

χρόνους ἢ πόνοὺς ἔχει βραχεῖς, τὴν δὲ, ὑπὸ
τενῶν δεσποτέρων εἰσαγομένην πάντων ἐπρελῶντος
(εἰσαγομένην καὶ μᾶλλον ἢ μὲν κατ' ἀνάγκην
γίνεσθαι λέγοντος), ἢ δὲ ἀπὸ τύχης, ἢ δὲ παρ' ἡ-
μῶς διὰ το τὴν μὲν ἀνάγκην ἀνυπεύθυνον εἶναι,
τὴν δὲ τύχην ἄσχετον ὁρᾶν, τὸ δὲ παρ' ἡμῶς
ἀδέσποτον ἢ καὶ το μεμπτὸν καὶ τὸ ἐνκν-
τίον παρὰκολουθεῖν πέφυκεν.

- (98) Ibid., X, 117.
- (99) Epicuro, Sent. Vaticanas, LVIII.
- (100) Ibid., LVII.
- (101) Ibid., XXIX; Sentencias Capitaes, VII.
- (102) Sent. Vat., XLV.
- (103) Ibid., LXXXI.
- (104) D.L., X, 133.
- (105) Cf., Festugière, A., Libertad y Civilización entre los griegos, pp. 7-27.
- (106) Ibid., p. 78 ss.
- (107) Sent. Cap., XXXI.
- (108) D.L., X, 150, 33.
- (109) Ibid., X, 150, 31.
- (110) Ibid., X, 152.

- (111) Ibid., X, 153.
- (112) Cf., Séneca, Epist., IX, 1 (Uss. fr. 174).
- (113) D.L., X, 148, 27.
- (114) Epicuro y sus dioses, p. 24,
- (115) Epicuro, Sent. Vat., 28.
- (116) Ibid., 56-57.
- (117) Ibid., 44.
- (118) "La filía in Epicuro", pp. 314-332.
- (119) "La notion de *philia* dans ses rapports avec certains fondements sociaux de l'epicurisme", en Actes, pp. 318-329.
- (120) El mensaje epicúreo va dirigido a todos, y no sólo a los ciudadanos atenienses varones. Escribe en lenguaje sencillo y, a sus grandes obras, acompaña breves resúmenes, fácilmente comprensibles, como las cartas, que, recogidas por Diógenes Laercio, han servido de pieza clave para este estudio. Permite la entrada de las mujeres en el círculo de sus amistades y de jóvenes, como expresión de un sincretismo peculiar.

CAPITULO VII. Antecedentes de Lucrecio, II. El epicureismo romano.

La oligarquía senatorial, arropada con su peculiar cobertura ideológica, había de oponerse a la aparición de nuevos modos de vida y pensamiento, de modo que, aun cuando del epicureismo no se obtuvieran, según nuestros conocimientos, las conclusiones políticas y sociales implícitas en su sistema gnoseológico y teológico, no podían éstas pasar desapercibidas entre sus representantes. En contacto con el mundo romano, el epicureismo aumentaba su capacidad subversiva (1). El Estado romano continuaba dominado por una férrea tradición político-religiosa, que el estoicismo, difundido entre la clase dirigente culta, lejos de disminuir había aumentado, al propagar que una Providencia regía un mundo, en el que Roma tenía asignada una misión universal (2). El epicureismo había de hipotecar tanto la preeminencia de los factores religiosos en la vida política y civil, como los ideales aristocráticos tradicionales. En la sensibilidad, como en el orgullo del senador romano, el impacto del epicureismo debió ser enorme y habría de suscitar su más enérgica repulsa hacia aquellas ideas portadoras de gérmenes cancerígenos para la salud política y moral republicana.

En consecuencia, la primera tentativa de intrusión epicúrea terminó en fracaso: De Roma fueron expulsados los epicúreos Alceo y Filisco ya en el año 173. Después, en la embajada filosófica ateniense del año 155, que también finalizaría con su expulsión, no se encontrarían representados los epi-

cúreos (3), a pesar de ser ya conocidos en la época (4), lo que puede significar que los griegos no juzgaban apropiada la inclusión de estos filósofos, por el peligro que habrían de representar para el feliz cumplimiento de la misión de la embajada.

La vía oficial no podía ser la adecuada para la penetración de la doctrina. Camino más cómodo representaba el teatro, sobre todo, la comedia, donde la influencia de la filosofía era considerable. Si la tragedia romana se inspiraba en las griegas del siglo V, la palliata encontraba sus modelos en obras que databan de la época en que el epicureismo, como las demás doctrinas filosóficas helenísticas, florecía. La influencia de la palliata, como vehículo filosófico, es resaltada por Grimal (5): "Il s'ensuit que la palliata se trouva constituer l'un des moyens les plus puissants et les plus sûrs par lesquels les doctrines philosophiques se répandirent dans le public romain. Nous ne pouvons aujourd'hui mesurer avec précision la place tenue par l'épicurisme dans cette diffusion spontanée et populaire, puisque nous avons perdu la plupart des comédies romaines, et le témoignage apporté par Plaute est seulement partiel. Mais plusieurs indices nous laissent à penser que cette place n'était pas négligeable". Los poetas cómicos griegos expresaban, a menudo, ideas y frases epicúreas (6), de modo que éstas habrían de traslucirse en las comedias romanas influidas por aquellas. A medida que, desde mediados del siglo II a. de C., aumentaba la familiarización del mundo romano con el griego, el epicureismo, a pesar de la oposición conservadora, iba penetrando en los ambientes populares latinos.

Es, sin embargo, difícil apreciar el carácter y aceptación del epicureísmo en Roma. La máxima del *καθ' ἑμὴν βίωσις* incitaba a los epicúreos a no dejar huellas en la vida pública, y, aun cuando esa norma no fuese siempre seguida, muchos la acatarían, de modo que es preciso tener presente la diferencia real existente entre la popularidad del movimiento y los datos históricos que la corroboran. De otro lado, la mayoría de nuestras noticias sobre los epicúreos romanos del momento provienen de Cicerón y, dada su actitud hacia ellos, sus afirmaciones pueden no ser del todo imparciales (7). Añádese a esto, que, en aquella época crítica, los distintos niveles culturales aparecían frecuentemente confusos, dificultando la tarea de marcar perfiles claros entre escuelas, a veces, rivales entre sí.

Las ideas, vetadas oficialmente, penetraban de incógnito, furtivas, impulsadas por vehículos incontrolables: viajeros, comerciantes y soldados ocuparían un importante lugar en esta tarea de divulgar entre las masas las noticias epicúreas. No se trataba de un cuerpo doctrinal completo, sino de aquellos principios fácilmente captables, que, por sus ventajas, podían ser fácilmente aceptados por el pueblo. Los puntos doctrinales más cercanos al modo de pensar y sentir de aquellas gentes resultaban vigorizados, en tanto que se suavizaban primero y se olvidaban, después, las normas que chocaban con sus mentalidades e intereses.

La noticia, transmitida por Cicerón (8), de que los textos epicúreos encontraban pocos lectores, no es contradictoria con sus afirmaciones posteriores (9) referentes a

la gran difusión que habían adquirido las obras de Amafinio, Rabirio y Casio. Más bien, marcan la diferencia entre un epicureismo culto, poco extendido, y otro vulgar, al que se adherían las masas poco instruídas de toda Italia (10), e, incluso, los bárbaros (11). Esta diferencia, que se trasluce en Lucrecio (12), cuando afirma que el vulgo se aleja de un sistema tan difícil, implica el reconocimiento de dos tipos de epicureismo, uno, como doctrina filosófica coherentemente sustentada en sus principios físicos, imposible de captar para las clases no cultas, y otro, basado en normas prácticas, asequibles a los sectores laboriosos más bajos de la sociedad (13) y, en consecuencia, incultos.

Algunas de las máximas epicúreas deben suponerse aceptadas por los exponentes mismos de la clase dirigente, a pesar de que considerasen como perniciosa su difusión entre las demás y tomaran, por ello, medidas para evitar su propagación. En tal sentido, resulta ilustrativo el enfoque que César otorga a su defensa de los catilinarios, según cuenta Salustio. El discurso se orienta al convencimiento de los patres conscripti, de forma que no puede tomarse como expresión de sus propios sentimientos. Cuando César argumenta que, en el dolor y la miseria, la muerte no puede ser considerada como un castigo sino como una liberación afirmando que de poena possumus quidem dicere, id quod res habet, in luctu atque miseriis mortem, aerumnarum requiem, non cruciatum esse, eam cuncta mortalium mala dissolvere, ultra neque curae neque gaudium locum esse (14), el hecho supone, dada la clarividente mentalidad cesariana, que en el auditorio, formado por senadores, existían esos conceptos, de raíz epicúrea, en torno a la muerte. Y no debe olvidarse que César convenció a la asamblea, aún cuando el posterior discurso de Catón (15) derrotase los propósitos del enérgico

jefe popular.

Marcadas por las condiciones de su penetración, las nuevas ideas fueron propagándose con dificultad, hasta que los golpes sucesivos de los jefes militares hicieron tambalearse a la oligarquía senatorial. Fue entonces cuando el poder de la escuela se extendió a todos los dominios. Poetas, filósofos y estadistas se veían influídos, pero, sobre todo, se propagó entre los particulares, que no revestían el carácter público, creciendo el número de adeptos, que llegaron a formar grandes grupos. Una gran colonia de epicureismo floreciente y aristocrático se desarrolló en la Campania. Numerosos papiros, escritos en griego, en particular, de Filodemo, se han encontrado en Herculano, como abundantes son los bustos de Epicuro, procedentes de ese origen, hoy repartidos por los museos de Roma y Nápoles. Debe pensarse, sin embargo, que el hecho de que la doctrina fuese escrita en caracteres griegos impediría su expansión a amplios sectores de población, si bien, pudo haber obras escritas en latín, que no se han conservado. El segundo gran centro itálico del epicureismo se encontraba en Roma y se expresaba en latín, la lengua de todos, desarrollándose en la ciudad que era el centro de la vida política, por lo que su implantación allí había de preocupar más a sus enemigos. En Roma, se movió tranquilamente el escolarca Fedro, entre los años 90-88, haciendo proxelitismo y captando ánimos juveniles, como el de Cicerón, quien se habría dejado seducir en un primer momento y sólo se alejaría de la escuela del Jardín porque conoció pronto a Antioco de Ascalón, que lo introdujo en la Antigua Academia (16).

El primer romano, de quien se tiene noticia

como epicúreo, es Tito Albucio, quien, en 121, se encontraba en Atenas viviendo al estilo griego (17). Poco después, al iniciar una acción judicial contra Escévola, que se había mofado de él (18), menosprecia el seguimiento de la norma epicúrea de desdén por la opinión pública, llegando, incluso, a ser gobernador de Cerdeña (19) y sin despreciar los honores que se le tributaban (20). Marca, pues, este personaje uno de los rasgos definidores del epicureísmo romano, al relegar una de las máximas fundamentales del maestro: el *ἀσθή βίωσις*.

Conocido epicúreo fue Tito Pomponio Atico, quien, según Cornelio Nepote (21), renunció al camino de las magistraturas porque era un buen hombre y no habría podido llevarlas como hubiera deseado, pero cuya actividad influyó indirectamente en la vida pública, a través de sus relaciones constantes con su amigo Cicerón. A la escuela del Jardín pertenecía igualmente Calpurnio Pisón Caesonio, cónsul en el 58 y suegro de César, amigo de Filodemo, quien llevó una vida agitada participando plenamente en la política, por lo que Cicerón (22) había de tacharle de hipócrita. El fenómeno se repite en muchos de los epicúreos, que Cicerón menciona, como Veleyo Lanubio, C. Casio Longino, Vibio Pansa, Lucio Manilio Torcuato, padre y L.M. Torcuato, hijo, Estatilio y otros muchos, todos con una dedicación pública demostrada.

La vida y obra de César pueden servir de modelo de una curiosa forma de captación de los preceptos epicúreos. Podía llorar, a la edad de la cuestura, por no haber igualado a Alejandro (23), era capaz de manifestar, en sus Comentarios, su ansia de gloria, usaba y abusaba de la religiosi-

dad del pueblo con fines políticos (24), pero, en su obra citada, según ha observado Rambaud (25), se denotan indudables contactos con la visión racionalista del sabio epicúreo (26).

De un análisis de las conductas de personajes, que las fuentes, fundamentalmente Cicerón, presentan como epicúreos, se deduce que, o bien esas fuentes no comprendieron el epicureismo, o bien el epicureismo que practicaban no era el original. Dejando a un lado a Lucrecio y a otros personajes que, como él, hicieron realidad el ideal de ocultamiento y la historia no ha conservado su memoria, los epicúreos romanos comprenden un amplio abanico, muy rico en matices, en lo que a sus relaciones con la vida pública se refiere: desde personajes que, como Atico, no participan directamente en la política, hasta aquellos que, como César, extraen de la doctrina su positivismo utilitarista para alcanzar un mayor éxito, pasando por aquellos otros que tratan de conciliar el epicureismo con la acción, como Calpurnio Pisón y Torcuato (27).

La causa de estas divergencias debe encontrarse en las diferentes condiciones vitales de ambos países. En la vida cotidiana de Roma no se daban los supuestos que, en el mundo griego de Epicuro, habían suscitado la doctrina del alejamiento de la vida pública. No era preciso interiorizar el principio de libertad, porque esa libertad, al menos para los sectores sociales pudientes, estaba garantizada. El retiro epicúreo griego estaba impuesto por una vida pública sin autonomía y esclavizada; pero el ciudadano romano, no sólo no se consideraba esclavo de nadie, sino que se sentía orgulloso de ser co-participante en el dominio de Roma sobre el mundo. El discutido

principio del ocultamiento era un recurso para alcanzar la libertad interior, única posible, y con ella, la felicidad, en Grecia; pero, en Roma, amplios sectores consideraban necesaria la participación política para alcanzar la felicidad y, negar esa oportunidad, habría supuesto impedir el logro de la felicidad. El romano del siglo I, como el griego del siglo V, habría podido considerarse libre, a pesar de ser esclavo de la ley, en la medida que, habiendo participado en la elaboración de esa ley, se obedecía a sí mismo. De ello debe concluirse que, al menos en lo que a su actitud frente a la vida pública se refiere, y, según las fuentes existentes, el epicureísmo romano no fue el griego.

NOTAS AL CAPITULO VII

- (1) Cf., Paratore, E., Pizzani, U., Lucreti: De Rerum Natura, pp. 30 ss. y Paratore, E., L'epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino, esp. pp. 87-94.
- (2) Cf., Infra, pp. 370 ss.
- (3) Ya Cicerón en Ad Att., XI, 23, 2, se preguntaba los motivos.
- (4) Cf., Cicerón, Cato Maior, 43.
- (5) "L'epicurisme romain", en Actes, p. 142.
- (6) Cf., Bignone, E., "Epicuro e i comici greci", pp. 75-92.
- (7) Cf., Supra, p. 83-84.
- (8) Tusc., I, 6.
- (9) Ibid., IV, 6; De Finibus, I, 13.
- (10) Tusc., II, 7.
- (11) De Finibus, II, 49.
- (12) I, 943-945.
sic ego nunc, quoniam haec ratio plerumque uidetur
tristior esse quibus non est tractata, retroque
vulgus abhorret ab hac, uolui tibi suauiloquenti...
- (13) Cf., Lactancio, Diu. Inst., III, 25, 4.

- (14) De Con. Cat., LI.
- (15) Ibid., LII
- (16) Cicerón, Ad Fam., XIII, 1-2.
- (17) Id., Brutus, 131.
- (18) Ibid., 102; De Orat., II, 281; De Finibus, 1, 8-9.
- (19) Id., De Prou. Cons., 15-16.
- (20) Id., In Pisonem, 92.
- (21) Vida de Atico, 9, 1 y 6, 2.
- (22) In Pis., 59. Cf., André, J.M., Op. Cit., p. 250.
- (23) Cf., Suetonio, Vida de César, VII, 1.
- (24) Cf., Supra, p. 116-117.
- (25) "César et l'épicurisme d'après les Commentaires", en Actes, pp. 411-435.
- (26) No obstante, en nuestra opinión, la gran personalidad de César se resiste a ser encuadrada dentro de cualquier movimiento, en exclusiva. Por su clarividencia política y por su permeabilidad intelectual ante las avanzadas corrientes contemporáneas, su actitud es sumamente coherente: Epicúreo por el racionalismo de su actuación, simpatizante de los círculos neotéricos por su sensibilidad, e incluido entre los oradores aticistas por su

carácter. Cf., Traglia, A., Poetae Novi, p. 82, incluye a César entre los neotéricos. La Penna, A., Orazio e l'ideologia del Principato, p. 189, le relaciona, también, con los poetas nuevos y Paratore, E., Pizzani, Lucreti... recoge el triple aspecto de su personalidad (pp. 31-33) igualmente, Canali, L., Op. Cit., pp. 44 ss.

- (27) Los epicúreos, según los presenta Cicerón estuvieron presentes en las contiendas políticas dividiéndose en los dos bandos, en conflicto. T. Albucio, gobernó, como propretor, en Cerdeña y, condenado por extorsión, fue desterrado a Atenas. Cayo Veleyo de Lanubio, fue senador y tribuno de la plebe en el 91, defensor de las teorías epicúreas en el De Natura Deorum de Cicerón. Lucio Calpurnio Pisón Censorino, cuestor, edil, pretor, fue cónsul, con la ayuda de César, que se había casado con una hija suya, en el 58. Gobernador de Macedonia y atacado por el ciceroniano In Pisonem. Censor en el 50, quiso impedir tanto la guerra civil entre César y Pompeyo, como las posteriores. Cayo Casio Longino, cuestor con Craso en la guerra contra los piratas, tribuno en el 49, tomó el partido de Pompeyo, siendo uno de los jefes de la conjura contra César y uno de sus asesinos, suicidándose en Filipos. Vibio Pansa, tribuno en el 51 y cónsul en el 43, murió en Módena combatiendo contra Antonio. Lucio Manlio Torcuato, padre, pretor en el 68, procónsul de Asia en el 67, cónsul en el 65, procónsul de Macedonia en el 64, fue epicúreo como su hijo, de igual nombre, que siguió también la carrera pública, combatiendo en la guerra civil en Africa al lado de los pompeyanos y suicidándose

después de Tapso. Estatilio, amigo de Catón y de Bruto, era visceralmente pompeyano, hasta el punto de pretender imitar a Catón en su suicidio. Tito Pomponio Atico, amigo íntimo de Cicerón, permaneció neutral en las luchas civiles. Se cuestiona, por lo demás, el epicureismo de Lucio Saufeyo, amigo de Atico, al que estaba unido en los negocios, así como el de Julio César.

TERCERA PARTE

EL PENSAMIENTO DE LUCRECIO

CAPITULO VIII. Lucrecio, epicúreo y poeta de la Naturaleza. Principios físicos de su sistema. Concepción poética.

El De Rerum Natura es la adaptación de las doctrinas epicúreas a la problemática vital de la época republicana final, a través de la sensibilidad poética de Lucrecio. En él, la doctrina del maestro asume el papel de la liberación del hombre de los males de su tiempo, mediante el aniquilamiento de sus causas: el temor a los dioses y a la muerte. La misión de la Física consiste en procurar los medios adecuados para erradicar esas fuentes de inquietud y angustia, que estorban la consecución de la felicidad. Toda la obra es un tratado de Física, quedando el estudio de la Etica y la Canónica más diluido. En los libros I y II, intenta mostrar cómo el movimiento de los átomos es capaz de generar, sin recurrir a fuerzas extrañas, el mundo y el universo, eliminando, con ello, la intervención de los dioses y, por tanto, las bases de su temor. En los libros III y IV procura probar la mortalidad del alma con el fin de expulsar de los corazones el temor a la muerte. En los dos últimos libros, V y VI, explica los fenómenos del mundo, su imperfección y su carácter mortal, para sentar definitivamente las bases que permitan alejar definitivamente el miedo a las potencias sobrenaturales.

Su Física sigue de cerca los principios enunciados por Epicuro, aun cuando la pérdida del *Τεπι φυσικων* del filósofo de Samos impida juzgar acerca de la total o parcial identidad, así como de su entronque más o me-

nos directo con Demócrito y los filósofos jonios. Piensa Lucrecio que la importancia de establecer principios firmes es fundamental para su sistema, ya que su inconsistencia sería causa lógica de los mayores errores:

Sed uanus stolidis haec (error falsa probauit,)
amplexi quod habebat per(uersa rem ratione) (1)

De unos principios firmes se deducirá una doctrina sólida, porque las verdades se generan unas de otras:

Haec sic permoscet parua perductu opella;
namque aliud ex alio clarescet nec tibi caeca
nox iter eripiet quin ultima naturae
peruideas; ita res accendent lumina rebus (2).

Los principios físicos fundamentales, en los cuales descansa todo el pensamiento lucreciano, son:

I. Nada nace de la nada:

Principium cuius hinc nobis exordia sumet,
nullam rem e nilo gigni diuinitus umquam (3).

Los versos que siguen a este enunciado (4) muestran la importancia de esta afirmación en su Física. Para probar que los dioses no intervienen en el mundo, deja establecido que los seres nacen y evolucionan, pero no son creados por fuerzas exteriores a la propia naturaleza. El principio había sido ya enunciado por Epicuro (5), Demócrito (6), Anaxágoras (7) y, según Aristóteles (8), estaba ya sobradamente reconocido por el pensamiento presocrático.

II. Nada vuelve a la nada:

Huc accedit uti quicque in sua corpora rursum
dissoluat natura neque ad nilum interemat res (9).

Fenómeno concomitante con la afirmación anterior, está ampliamente documentado (10) y la ratificación de su validez se funda en el enunciado de la sucesión de hechos absurdos que acaecerían si no fuera cierto..

III. El universo está formado por cuerpos sólidos y vacío:

Omnis, ut est igitur per se, natura duabus
constitit in rebus; nam corpora sunt et inane (11).

El vacío, contra la opinión de aristotélicos y estoicos, existe (12), como lo demuestran el movimiento (13), la penetrabilidad de los cuerpos (14), y su distinto peso (15). Pero no existe una tercera substancia inmaterial, que deba añadirse a los átomos y el vacío (16); las demás cosas no son sino coniuncta o euenta de las dos anteriores, es decir, propiedades o accidentes:

Nam quaecumque cluent, aut his coniuncta duabus
rebus ea inuenies aut horum euenta uidebis (17).

IV. Los cuerpos son elementos simples o combinaciones de elementos:

Corpora sunt porro partim primordia rerum,
partim concilio quae constant principiorum (18).

V. Los átomos son sólidos, simples y eternos (19).

VI. Los átomos son el origen de todo lo existente:

Semina quae rerum primordiaque esse docemus,
unde omnis rerum nunc constet summa creata (20).

Principio básico de su Física, en función de él se orientan los demás, y de él habrá de deducirse la esencia pedagógica del poema: todo cuanto ocurre en el universo se debe a las combinaciones atómicas, producido por leyes intrínsecas y sin intervención de fuerzas extrañas. La labor generatriz de los átomos es tan decisiva, para Lucrecio, que llega, incluso, a definir su esencia. Privados de esa misión, resultarían inservibles como fundamento físico de su doctrina. Es la insistencia en esta concepción uno de los matices que el poeta introduce enriqueciendo el epicureísmo. Lucrecio inserta un dinamismo en los átomos, que, sin estar ausente en Epicuro, resulta ahora decisivamente reforzado. Lucrecio denomina siempre a los átomos, como señala Boyancé (21), con calificativos que aluden a su función generadora. Esas formas de referirse a los átomos tenían traducción en griego y, no obstante, apenas habían sido usadas por Epicuro:

primordia, exordia, principia = ἀρχαί;
semina = σπέρματα;
genitalia corpora = γενετικὰ σώματα;
corpora prima = τὰ πρῶτα σώματα;
elementa = στοιχεῖα;
figurae = εἶδη.

El hecho, sin implicar una diferencia fundamental con su maestro, tampoco agota su significatividad

con una posible licencia poética del autor en busca de referencias más plásticas.

Al considerar a los átomos y el vacío como el origen de todo cuanto existe, es consciente de su enfrentamiento con otras teorías que habían concedido esa función a otros elementos. A todas ellas rebate, mediado el primer canto. El ataque comienza con un virulento sarcasmo dirigido contra Heráclito:

Heraclitus init quorum dux proelia primus,
clarus ob obscuram linguam magis inter innanis
quamde grauis inter Graios qui uera requirunt (22)

Su odio al filósofo de Efeso sólo es comprensible a la luz de la influencia que su doctrina había tenido en los estoicos. Puesto que el epicureísmo se gestó con independencia de éstos, la actitud vertida en el fragmento citado debe provenir de Lucrecio, con independencia de Epicuro. Este, a pesar de que tenía inducibles motivos para su enfrentamiento (23), no le habría podido tratar con tanta dureza. Contra los estoicos, efectivamente, argumenta, al rechazar a quienes, admitiendo el fuego como primer elemento, rechazaban el vacío, incurriendo en contradicciones, pues, suprimiendo el vacío, todo se condensa y el fuego sería impotente para emitir sus emanaciones de luz y calor (24).

Es elocuente, para probar la polémica antiestoica de Lucrecio, ausente en Epicuro, la diferencia de actitud adoptada frente a éstos y Heráclito, y los de-

más exponentes de doctrinas hillozoistas. Las opiniones de los primeros son consideradas como desvarios patológicos (25), en tanto que hacia los segundos se muestra más benévolo, afirmando solamente que uero longe derrasse uidentur (26).

El tono cambia por completo al referirse a Empédocles, pasando de la ironía y el insulto al más entusiasta elogio:

Quae cum magna modis multis miranda uidetur
gentibus humanis regio uisendaque fertur,
rebus opima bonis, multa munita uirum ui,
nil tamen hoc habuisse uiro praeclarius in se
nec sanctum magis et mirum carumque uidetur.
Carmina quin etiam diuini pectoris eius
uociferantur et exponunt praeclara reperta,
ut uix humana uideatur stirpe creatus. (27)

Semejante alabanza sólo es vertida en el poema con referencia a Epicuro. Entre las causas, que pudieran suscitar tan grande admiración, no todas resultan accesibles, a causa de lo fragmentario de nuestro conocimiento sobre Empédocles. El elogio de Lucrecio parece, además, resolver el problema del pretendido pitagorismo del Agrigentino en sentido contrario, puesto que un Empédocles pitagórico (28) difícilmente habría podido disfrutar de un tratamiento tan positivo, que implica, más bien, un acercamiento a la escuela de Abdera, como propone Kranz (29). Con Empédocles, Lucrecio podía sentirse identificado en su condición de poeta y filósofo.

fo, pues también el primero había escrito un poema Sobre la Naturaleza. Sus cuatro elementos (30) eran aceptados por Epicuro, no como elementos primeros, pero sí, como intermedios entre los átomos y los seres sensibles. Sus referencias al amor y al odio (31) no resultan del todo lejanas a las fuerzas constructivas y destructivas epicúreas, relacionadas con la agregación y disgregación atómica. Su doctrina de la evolución (32) es el primer fragmento que la Historia ha dejado sobre el tema y su contenido debía complacer profundamente a Lucrecio. Había demostrado que el aire no era el vacío (33) y aceptaba el principio de la conservación de la materia (34). Su doctrina materialista de los sentidos (35) no estaba lejana de las concepciones epicúreas y, por fin, al poner el pensamiento en la sangre que rodea el corazón (36), se enfrentaba, decididamente, a todo espiritualismo.

Por todo ello, Lucrecio parece considerar en él a un precursor, frente al que los demás filósofos son inferiores partibus egregie multis multoque minores (37), aunque su esfuerzo deba ser considerado digno y sus respuestas sean mejores, sin duda, que las de la Pitia de Delfos.

A la refutación de los errores de Empédocles (38), sigue el desdén por las doctrinas de Anaxágoras acerca de la composición de la materia (39).

VII. El universo es infinito:

Omne quod est igitur nulla regione uiarum finitumst (40).

Del mismo modo que infinitos son los átomos (41) y el vacío (42).

VIII. La suma de átomos, la materia, permanece constante:

Cum tamen incolumis uideatur summa manere (43)

IX. La fuerza de gravedad y los choques (44) generan un movimiento constante (45), simbolizado por el movimiento de las partículas de polvo en un rayo de sol (46). Su velocidad depende de los obstáculos exteriores y de la simplicidad de su composición, siendo el movimiento más rápido el de los átomos en el vacío (47) y su dirección, hacia abajo, por la gravedad (48).

X. Los átomos son capaces de desviarse ligeramente de la trayectoria marcada por la gravedad:

Corpora cum deorsum rectum per inane feruntur
ponderibus propriis, incerto tempore ferme
incertisque locis spatio depellere paulum,
tantum quod momen mutatum diccere possis (49).

Supone, este principio, una pieza clave en su sistema doctrinal, pues sin la existencia de la desviación atómica no habría podido formarse el universo (50), dado que, en el vacío, la velocidad de caída de los átomos es siempre la misma (51). La necesidad de la desviación era exigida para el establecimiento de una ruptura definitiva con los dictados del hado y el afianzamiento sobre fundamentos físicos, de libre albedrío (52). Dando entrada al principio de libertad en su Fisi-

ca, aún a precio de incongruencia, rinde el poeta elevado homenaje a la libertad humana, como recordase Martha (53), ya hace más de un siglo. Lucrecio, desde luego, parece ser consciente de esa contradicción (54) y, de ahí, su insistencia en la pequeñez de esa desviación, que debe ser nec plus quam minimum (55). Apenas concedida la licencia del clinamen, se siente obligado a reforzar los principios mecanicistas, lesionados por ineludibles exigencias éticas:

Quapropter quo nunc in motu principiorum
corpora sunt, in eodem ante acta aetate fuere
et post haec semper simili ratione ferentur
et quae consuerint gigni gignentur eadem
condicione et erunt et crescent uique ualebunt,
quantum cuique datum est per foedera naturai (56).

La inclusión de estos versos, en el lugar que ocupan, muestra que Lucrecio es consciente de la aporía que supone mantener, a la vez, el principio introducido por el clinamen y la vigencia de los foedera naturai, pero, no obstante, no lucha por eliminarla, sino que, en un impresionante esfuerzo por no destruir ninguno de los dos, intenta lograr entre ellos una armonía imposible. Sabor puro a Demócrito (57) tienen los versos citados, que relegarían la opinión epicúrea (58) al respecto, de no haber dejado antes asentada la necesidad de salvaguardar la libertad.

XI. Los átomos poseen distintas formas (59), lo que explica las diferentes sensaciones (60), pero el número de sus

formas no es infinito (61). Sin embargo, dentro de cada número limitado de formas, la cantidad de átomos es infinita (62).

XII. Las combinaciones atómicas posibles son limitadas (63) y se producen siguiendo leyes fijas (64).

XIII. Poseen los átomos tamaño, forma y medida, pero carecen de otras cualidades que no son sino euente, resultado de la forma en que se combinan. Carecen de color, temperatura, sabor, sonido, olor y sensibilidad (65).

Del desarrollo de estos principios deriva la visión immanentista de una naturaleza regida por sus propias leyes intrínsecas. El concepto de foedera naturai se encuentra, así, a medio camino entre los principios enunciados y los fenómenos del mundo, siendo responsables de todo cuanto en él ocurre y substituyendo, en esa misión, a la providencia divina. A Epicuro atribuye el feliz descubrimiento:

Unde refet nobis uictor quid possit oriri,
quid nequeat, finitat potestas denique cuique
quanam sit ratione atque alta terminus haerens (66).

El conocimiento de los foedera se traduce en el abandono de la superstición y, en consecuencia, en una exaltación de la condición humana que se acerca a aquella que posee la divinidad:

Quare religio pedibus subiecta uicissim
obteritur, nos exaequat uictoria caelo (67).

Esas leyes son la causa de la renovación juvenil de la naturaleza (68), a través de un perfecto equilibrio que alterna la vida y la muerte (69), siempre constantes e inmutables (70), ante el hombre (71), como ante el maravilloso espectáculo del cosmos (72). Son las responsables de todo cuanto ocurre, bueno o malo para el hombre, pero su acción se produce sin referencias especiales a éste y con pautas fijas, que introduce con el término latino certi (73). No son, para el hombre, mejores ni peores que para el resto de los animales, puesto que han surgido con independencia de ellos.

Considera benevolente a la Naturaleza, identificada, ahora, con la terra en los primeros tiempos de la humanidad, disponiendo los recursos necesarios para el desarrollo de la vida, por lo que merece nomen maternum (74). Gracias a su generosidad, los hombres primitivos conduciéndose more ferarum, pudieron sobrevivir (75), adiestrados por ella en el descubrimiento de artes e industrias (76). Por ello, Lucrecio piensa que la naturaleza no es la responsable de los males de la humanidad, sino que la culpa radica en el hombre: Quo magis in nobis, ut opinor, culpa resedit (77).

La contemplación optimista de la naturaleza se prolonga hasta el inicio de su polémica antiestoica. Un juicio exclusivamente positivo hacia las leyes que rigen el mundo, estaría peligrosamente cercano a una concepción providencialista, de ahí que Lucrecio sienta la necesidad de evocar los rasgos negativos de esa misma naturaleza. Epicuro no podía tener esta preocupación, por carecer del oponente estoico, pero, en la Roma del siglo I, la concepción providencialista estoica

triunfaba constituyendo uno de los pilares de la ideología optimata (78). Por éso, la consideración de la culpa naturai debe ser juzgada como típicamente lucreciana:

Nequaquam nobis diuinitus esse creatam
naturam mundi: tanta stat praedita culpa (79).

Es la polémica antiprovidencial la que genera constantes alusiones a los males de la naturaleza con referencia al hombre (80), implicando la imposibilidad de que sus leyes se hayan concebido en función del género humano, cuando se piensa en tantas tierras inhóspitas por sus nefastas condiciones físicas (81). Tan adversa resulta, en ocasiones, que parece como si una voluntad maligna quisiera humillar la condición humana:

Usque adeo res humanas vis abdita quaedam
opertit et pulchros fascis saeuasque securis
proculcare ac ludibrio sibi habere uidetur (82).

Su uis abdita quaedam no puede entenderse como una alusión a poderes demoníacos malévolos, sustitutos de la voluntad caprichosa de los dioses, como piensa Perelli (83), pues existe un uidetur, cuyo alcance menosprecia también Valentí (84). En realidad, se trata de atribuir a las leyes naturales todos los fenómenos del mundo, con independencia de su relación positiva o negativa con el hombre, denotándose que, si en algún momento se insiste en una naturaleza maligna, su actitud está provocada por la polémica antiprovidencialista.

La forma, tanto como el contenido de la obra, vulneraba la tradición cultural romana en sentido múltiple. Los nuevos valores, propuestos en sustitución de los anteriores, se imponían a través de una complicada secuencia de principios físicos expresados en versos. ¡En la Roma del siglo I, un tratado de filosofía en verso! Nada más ajeno al carácter romano, que aquel poema, propio de Graeculi, que exponía las leyes que rigen el cosmos y las normas de conducta humana, en un conjunto poético. El intento parecía oponerse, incluso, al epicureismo, cuyo maestro la habría rechazado (85), como, según Cicerón (86), la habría repudiado el epicúreo Torcuato. Aun más se enfrenta con la visión epicúrea, su poesía, cuando se transforma en ironía, vehículo de escepticismo para la escuela del Jardín, y Lucrecio usa de ella, allí donde con más vigor se desata la virulencia de su ataque: contra los dioses de la religión popular (87), contra el miedo a la muerte (88), contra la doctrina de la metempsicosis (89) y, en fin, todo el final del libro III no es sino áspera y brutal ironía (90), por no referirnos al sarcasmo con que envilece las falsas ilusiones de los enamorados (91).

A pesar de existir algún precedente (92), la causa de que Lucrecio escribiese un tratado de Física en verso, debe buscarse en su propia sensibilidad poética. Admira a los poetas, incluye entre los héroes a Homero, a quien se refiere como unus Homerus (93) y siente benevolencia por los errores de Empédocles. Admira a Ennio como primus... detulit ex Hilicone coronam (94), pero se sabe diferente cuando afirma carecer de precursores:

Avia Pieridum peragro loca nullius antea
trita solo (95).

La razón de la existencia de dos primeros, está en que la primacía se sostiene en asuntos de distinta índole: Ennio sería el primer gran poeta romano, Lucrecio se consideraba el primer poeta-filósofo.

El propio poeta ofrece los motivos de su elección. Con la forma poética procura hacer más agradable una doctrina, basada en principios físicos áridos y se compara con el médico que rocía de miel la cuchara, que contiene amargo medicamento, para no ser rechazada por los niños (96). El cambio, con respecto a la actitud poética, es total, frente a la de su maestro (97). De su doble misión encomendada, como deleite y como vehículo de liberación, se enorgullece extasiándose en la contemplación de su obra:

Primum quod magnis doceo de rebus et artis
religionum animum nodis exolvere pergo,
deinde quod obscura de re tam lucida pango
carmina, musaeo contingens cuncta lepore (98).

Es probable que la versificación de la doctrina pudiera responder a la satisfacción de las exigencias de una clase culta que, según Cicerón (99), sólo poseía escritos epicúreos de mala calidad. A esta opinión contribuye el hecho de que la época de Lucrecio es uno de esos momentos en que la cultura se sistematiza, interponiendo, como asegura Traglia (100), amplias barreras entre el estilo culto y el popular, deduciéndose, por consiguiente, que la obra iría versi-

ficada en función de un público culto y, por tanto, acomodado. Pero los versos 18-20 del libro IV hablan de un propósito diferente en el autor:

Sic ego nunc, quoniam hac ratio plerumque uidetur

tristior esse quibus non est tractata, retroque

uolgi abhorret ab hac. El autor, al menos de propósito, parece desmentir a Traglia. Para satisfacer a las clases pudientes habría bastado con escribir en una buena prosa, según hacían los exponentes de otras escuelas. Lucrecio justifica su poesía en función de hacer asequible su doctrina al uolgi. Si se tiene en cuenta, según recuerda Tenney (101), que la escritura y la lectura no eran muy habituales en la enseñanza y que el aprendizaje se realizaba por vía oral, el ritmo de la versificación ofrecía fácil recurso a una memorización, que tanto gustaba a Epicuro (102).

Lucrecio elabora la poesía en función de su doctrina y, con ello, se ofrece, de nuevo, no enfrentado a Epicuro, sino como enriquecedor del epicureismo al que le abre nuevas vías.

Relieve excepcional adquiere, en su poesía, la atención preferente a la imagen, cuya interpretación simbólica conduce a considerarla como un elemento psicopedagógico, voluntariamente introducido, con el ánimo de ganar al lector para su mensaje. Como ha señalado Schrijvers (103), esos elementos existen, siendo el culto a la imagen uno de los más importantes y mejor atendidos por el autor, en relación con su sensibilidad poética.

La permanente oposición, mantenida en el poema entre las tinieblas y la luz, resume la lucha de una humanidad oprimida lanzada a la búsqueda de su liberación. Prevalecen, en la obra, las imágenes de oscuridad, porque ese es el tono que se desprende de la realidad de una época atormentada. Representa la amenaza turbia y siniestra de un cielo repentinamente oscurecido, asociándolo con la idea del terror del hombre a la muerte:

Praeterea modo cum fuerit liquidissima caeli
tempestas, perquam subito fit turbida foede,
undique uti tenebras omnis Achaerunta rearis
liquisse et magnas caeli complexesse cauernas,
usque adeo taetra nimborum nocte coorta
impendent atrae formidinis ora superne (104).

Son frecuentes las imágenes que presentan la sombría faz de un cielo preñado de amenazas, silenciosas o tronantes, pero siempre terroríficas, turbando el sereno rostro del firmamento (105).

El cielo amenazante, que abrume al hombre, es el símbolo de la opresión humana sometida a una religión que viene de lo alto. Significativamente, Lucrecio se refiere a la humanidad sojuzgada por el peso de una religio que, desde los cielos, parece querer aplastarle:

Humana ante oculos foede cum uita iaceret
in terris, oppressa graui sub religione
quae caput a caeli regionibus ostendebat
horribili super aspectu mortalibus inistans (106).

Es, también, sumamente evocativa, la simbología que rodea sus alusiones al mar. El mar de Lucrecio no es un mar tranquilo, como aquel que, para Cicerón (107), recordaba la serenidad espiritual del sabio. Es, el suyo, un mar agitado, de tormentas (108), tifones, trombas marinas (109) y naufragios (110). Aún, en calma, no le sugiere tranquilidad, porque en él observa la subdola pellacia placidi ponti (111). Como los cielos significaban la opresión religiosa, los mares evocan la inquietud y el desasosiego, motivados por la ambitio y avaritia (112).

A las imágenes de tenebrosa opresión citadas y de angustiosa intranquilidad (113), opone la evocación de la claridad, de la luz, de la paz, que irradian del conocimiento de la verdadera doctrina:

suadet et inducit noctes vigilare serenas
quaerentem dictis quibus et quo carmine demun
clara tuae possim praepandere lumina menti (114).

Símbolo de la verdadera doctrina es el sol, fuente que anega el cielo (115), los mares y las tierras con su cálida emanación (116), que alimenta la vida (117). La asociación de las imágenes de la luz, el sol y la claridad con la verdadera doctrina son constantes (117):

Huc igitur terrorem animi tenebrasque necessest
nom radii solis neque lucida tela diei
discutiant, sed naturae species ratioque (119).

Dada la sensibilidad y formación poética del autor, el escribir su doctrina en verso no se le pudo plantear como elección. Una vez decidido a no guardar silencio, expresó sus convicciones en su propio lenguaje: era poeta, se sentía orgulloso de serlo y, al hablar, debía hacerlo como poeta. La pregunta de si Lucrecio era epicúreo o poeta, carece de sentido; fue ambas cosas a la vez y en sumo grado. Con él la poesía se acerca al epicureismo y le abre nuevos horizontes. Su objetivo no es deleitar (120) sino convencer, como dice Plessis (121), "un des traits que caracterissent le De Rerum Natura c'est que rarement un poète fut moins un partissant de ce que l'on nomme l'art pour l'art: Lucrèce écrit pour convaincre, et il veut avec passion y réussir. On s'étonnerait de trouver dans une oeuvre didactique ce ton d'épopée, ces frémissements tragiques, ce lyrisme sombre, s'il n'était évident que la physique d'Epicure et la danse des atomes ne sont que des moyens par lesquels Lucrèce appelle l'humanité à s'affranchir des terreurs de l'enfer, à posséder définitivement la vraie sagesse".

NOTAS AL CAPITULO VIII

- (1) Lucrecio, De Rerum Natura, I, 1068-1069. El paréntesis corresponde a la reconstrucción de la ed. de Munro.
Titī Lucreti Carī, De Rerum Natura.
- (2) I, 1114-1117.
- (3) I, 149-150.
- (4) I, 151-158.
Quippe ita formido mortalis continet omnis,
quod multa in terris fieri caeloque tuentur
quorum operum causas nulla ratione uidere
possunt ac fieri diuino numine rentur.
Quas ob res ubi uiderimus nil posse creari
de nilo, tum quod sequimur iam rectius inde
perspicimus, et unde queat res quaeque creari
et quo quaeque modo fiant opera sine diuom.
- (5) Cf., D. L., X, 38. Cf., nota 46, cap. VI, p. 194.
- (6) Cf., D. L., IX, 44.
- (7) Cf., Simplicio. Phys., 103, 20.
- (8) Metafísica, 1062 b : τὸ γὰρ μηδὲν ἐκ μηδὲν οὐτως
γίγνεσθαι, πᾶν εἰς οὐτως, σχεδὸν ἀπάν-
των ἐστὶ κοινὸν δόγμα τῶν περὶ φύσεως.
- (9) I, 215-216.

- (10) Cf., I, 237: Haud igitur possunt ad nilum quaeque reuerti;
I, 248-249: Haud igitur redit ad nilum res ulla, sed omnes
discidio redeunt in corpora materialia; I, 262: Haud igitur
penitus pereunt quaecumque uidentur.
- (11) I, 419-420. Principio enunciado por Epicuro, según D.L.,
X, 44.
- (12) I, 331-398.
- (13) I, 335-345.
- (14) I, 346-357.
- (15) I, 358-367.
- (16) I, 430-448.
- (17) I, 449-450. Lucrecio repite aquí los ecos de la vieja po-
lémica de Epicuro contra Platón y Aristóteles, pero esa
afirmación tenía plena cabida en su época, con referencia
a los medios espiritualistas romanos.
- (18) I, 483-484. Principio fiel a Epicuro, según D.L., X, 40.
- (19) Cf., I, 538-539, sobre su solidez; I, 574-576 y I, 601-
602; sobre su simplicidad; I-485-486 y I, 518-519, sobre
su eternidad e indestructibilidad.
- (20) I, 501-502.
- (21) Op. Cit., pp. 123 ss.
- (22) I, 638-640.

- (23) Fundamentalmente, con referencia a la doctrina heracliteana sobre la desconfianza en los sentidos como criterio de verdad, que el mismo Lucrecio ataca en I, 690-695. Cf., frag., 114, Estobeo, Ant., I, 179: *τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἐνθρῶπιοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ.*
- (24) I, 655-664.
- (25) Cf., I, 692: quod facit hic idem, perdelirum esse uidetur; I, 698: Quod mihi cum uanum tum delirum esse uidetur; I, 704: Aequa uidetur enim dementia dicere utrumque. Debe recordarse que el estoicismo era la ideología dominante dentro de la oligarquía senatorial, lo que sobrepasa la valoración meramente filosófica de su polémica.
- (26) I, 711.
- (27) I, 726-733.
- (28) Cf., Zafiropoulo, J., Empédocles d'Agrigente.
- (29) Empedokles und die Athomistik.
- (30) Cf., Kirk, G. S., Raven, S. E., Los filósofos presocráticos, fr. 6, Aecio, I, 3, 20.
- (31) K. R., fr. 17, v. 6. Simplicio, Phys., 158, 6.
- (32) K. R., fr. 57, 58, 59, 60, 61.
- (33) K. R., fr. 100. Cf., Aristóteles, De Respiratione, VII, 473 b 9.

- (34) K. R., fr. 8, 11, 12.
- (35) K. R., fr. 101. Cf., Teofrasto, De Sensu, 7 (D.K. 31 a 86).
- (36) K. R., fr. 105, Porfirio, según Stobeo, Anth., I. 49, 53.
- (37) I, 734-735.
- (38) I, 742-919.
- (39) I, 830-920.
- (40) I, 958-959, como Epicuro, según D.L., X, 41.
- (41) I, 1049-1051 y 1102-1104.
- (42) I, 1002-1007 y II, 92-94.
- (43) II, 71.
- (44) II, 80-85, como Epicuro, según D.L., X, 43.
- (45) II, 95-96 y II, 294-307.
- (46) II, 112-141.
- (47) II, 142-164.
- (48) II, 184-215.
- (49) II, 217-220. Cf., Supra, pp. 126-9, acerca de la doctrina de la desviación atómica epicúrea.

- (50) II, 221-224:
Quod nisi declinare solerent, omnia deorsum,
imbris uti guttae, caderent per inane profundum
nec foret offensus natus nec plaga creata
principiis: ita nil unquam natura creasset.
- (51) II, 225-242.
- (52) II, 251-293.
- (53) Le poème de Lucrèce, p. 117.
- (54) Cf., Supra, nota 51 del Cap. VI. pp. 195-196
- (55) II, 244.
- (56) II, 297-302.
- (57) Cf., D. K., 68 A 68. Cf., Supra, nota 58, cap. VI. p. 197.
- (58) Según D. L., X, 134.
- (59) II, 336-337 y 377-380.
- (60) II, 381-477.
- (61) II, 479-481 y II, 513-514, como Epicuro, Cf., Supra, p. 196.
- (62) II, 522-524.
- (63) II, 700-701.
- (64) II, 710.
- (65) II, 737-867, igual que Epicuro, según D.L., X, 44.

- (66) I, 75-77, versos repetidos significativamente en el poema: I, 594-596; V, 88-90; VI, 64-66.
- (67) I, 78-79. El poeta quiere expresar que, una vez conocidas las causas de los fenómenos, desaparece la falsa creencia de que es la divinidad quien los motiva y con ello se pierde el miedo a esa misma divinidad. De esta forma se alcanza la paz del espíritu y una felicidad, propia de dioses. El mismo juicio había anunciado Epicuro según D. L., X, 135, quien dice que, una vez liberado el hombre, *ῥήσεται δὲ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐν ἡυδαίῳ*.
- (68) I, 234-240.
- (69) II, 75-78.
- (70) II, 294-307.
- (71) Como se deduce del apóstrofe de la naturaleza al hombre que se resiste a aceptar la muerte. Cf., III, 931-962.
- (72) V, 76-90 y V, 826-833.
- (73) Cf., por ejemplo, I, 168, 173, 176, 189, 192, 203, etc.
- (74) V, 821-825:
Quare etiam atque etiam maternum nomen adepta
terra tenet merito, quoniam genus ipse creavit
humanum atque animal prope certo tempore fudit
omne quod in magnis bacchatur montibu'passim,
aerisque simul uolueres uariantibu'formis.
- (75) V, 937-938.

- (76) V, 1091, hasta el final del canto. El mismo acento positivo, en la consideración de la naturaleza dentro del Himno a Venus del libro I y en proemio del libro II.
- (77) V, 1425.
- (78) Cf., Supra, pp. 104-118.
- (79) II, 180-181.
- (80) II, 1157-1163.
- (81) V, 195-234.
- (82) V, 1233-1235.
- (83) Op. Cit., p. 222.
- (84) T. Lucrecio Caro, De la Naturaleza, T., II, p. 118, otorga esta traducción: "Tan cierto es que algún poder oculto aplasta los destinos humanos y parece complacerse en pisotear los bellos fascos y las crueles segures".
- (85) La única posibilidad de que Epicuro la hubiese aceptado, habría sido considerándola como puro placer espiritual, sin otros objetivos que el de dedicarse a la poesía, por la pura poesía, y éste, evidentemente, no era el caso de Lucrecio.
- (86) De Fin., I, 14 y I, 72.
- (87) VI, 396 ss.
- (88) III, 888 ss.

- (89) III, 776 ss.
- (90) III, 1045 ss.
- (91) IV, 1149-1184.
- (92) Salustio había traducido a Empédocles y Cicerón, a Arato.
- (93) III, 1037.
- (94) I, 117-118.
- (95) I, 926-927.
- (96) I, 935-950.
- (97) Cf., Boyancé, P.; "Lucrèce et la poésie", pp. 88-102.
- (98) IV, 6-9, versos repetidos en I, 931-934. Precisamente, en este paraje, sorprende la ausencia del estilo arcaizante que le caracteriza y se observa su sensibilización hacia las nuevas corrientes poéticas de la época, representadas por los neotéricos, como puede observarse en el fragmento IV, 1-25.
- (99) Cf., Supra, p. 207.
- (100) Sulla formazione spirituale di Lucrezio, p. 213, donde asevera que "l'età in cui visse Lucrezio è -dal punto di vista della storia della lingua- una età di sistemazione e di reazione della bona consuetudo, cioè dell'"urbanità" contro il "rusticismo"... gli elementi di contrasto non vanno solo ricercati rispettivamente dentro e fuori della

città di Roma, ma anche fra la città e il suburbio, e financo tra zone della stessa città, fra categorie e categorie di cittadini".

- (101) Op. Cit., p. 274, cf., igualmente, Marrou, H., Histoire de l'education dans l'antiquité.
- (102) Cf., D. L., X, 84-85.
- (103) "Eléments psychagogiques dans l'oeuvre de Lucrèce", en Actes, pp. 370-376.
- (104) IV, 168-173, versos repetidos, casi textualmente, en VI, 250-255.
- (105) IV, 133-135, cf., por ejemplo, otras alusiones al cielo amenazador en VI, 185-188; VI, 263-267; VI, 285-289; VI, 256-257; VI, 490-491.
- (106) I, 62-65.
- (107) Cf., Tusc., V, 16.
- (108) V, 1226-1228.
- (109) VI, 426-430.
- (110) II, 552-559.
- (111) II, 559 y V, 1004-1005.
- (112) V, 1000-1006, donde se asocia la idea del mar con el imperialismo y la ambición. Al comparar las condiciones vitales del hombre primitivo con las de sus contemporáneos,

alude a las desgracias de las primeras gentes, pero a ellas opone los males a que se ven sometidos los modernos, cuando se dejan guiar de los vicios propios de su tiempo.

- (113) Debe considerarse la importancia que el movimiento adquiere en el universo poético de Lucrecio. Cf., por ejemplo, el análisis que del verbo fluere hace Boyancè, P., Lucrezio e l'epicureismo, pp. 306, ss.
- (114) I, 142-144.
- (115) V, 281-283:
Largus item liquidus fons luminis aetherius sol,
inrigat adsidue caelum candore recenti
suppeditatque nouo confestim lumine lumen.
- (116) V, 590 ss.
- (117) I, 807; I, 1032; V, 215; IV, 325.
- (118) Por ejemplo, II, 143 ss.; IV, 404 ss.; V, 560.
- (119) I, 141-143.
- (120) Cf., Valentí, E., Op. Cit., T. I, p. XXII-XXIII: "su obra, además, difícil de lenguaje y ardua de doctrina, no va dirigida al vulgo, al que desprecia, sino a un público refinado, a aquella aristocracia social e intelectual, nutrida de helenismo capaz de admirar y apreciar la tremenda osadía de exponer en versos latinos los oscuros hallazgos de los griegos. "Por múltiples motivos, la opinión de Valentí nos parece insostenible.
- (121) La poésie latine, p. 134.

CAPITULO IX. Eliminación del temor a los dioses. El mundo científico de Lucrecio. Génesis y desarrollo del universo. Los meteoros. la evolución de la humanidad. El origen de la religión.

Lucrecio pretende eliminar el miedo a la divinidad por una doble vía: en primer lugar, demostrando que los dioses no han intervenido en la historia del mundo y del hombre; en segundo término, porque su intervención sería contradictoria con la propia esencia de la divinidad. La Obra es, toda ella, un compendio de Física y sólo, a modo de cuñas psicopedagógicas, eso sí, constantes, se evocan las normas éticas y religiosas que habrán de deducirse, a modo de corolarios, del tratamiento del mundo y del cosmos.

El universo no es una creación divina (1), sino concreción de las fuerzas de la naturaleza que lo han generado mediante los choques atómicos, gracias a su movimiento constante (2). Los átomos, infinitos en número, no agotaron sus posibilidades en una formación acabada del mundo, sino que lenta pero progresivamente fueron perfeccionándolo (3) y dando lugar a otros mundos en número, también, infinito (4). El proceso fue penoso, a través de múltiples intentos, posibles, durante la eternidad de los tiempos (5), superando progresivamente la imperfección primitiva de los torbellinos atómicos (6). En sus combinaciones múltiples, generaron, primero, a los cuerpos más simples, los cuatro elementos, por adecuación de los átomos de cualidades mas próximas (7), después, se originarían el sol, la luna y los demás astros(8),

que no son divinidades sino pura materia inanimada, cuyo movimiento es fácilmente explicable por causas naturales (9), sin necesidad de recurrir a la Providencia (10). Causas naturales explican, también, las órbitas solares y lunares (11), como la eterna sucesión de días y noches con sus atardeceres tristes y amaneceres brillantes (12). La desigualdad en la duración de los días y las noches (13), las fases de la luna (14), la sucesión de las estaciones (15), los eclipses (16), se deben, exclusivamente, a las leyes naturales que rigen el cosmos.

En la naturaleza existen las causas de la vida. Fue la tierra la que dió lugar a la aparición de la vida vegetal, hierbas primero, luego, arbustos y árboles (17). Apareció, después, la vida animal surgiendo de huevos y matrices enclavadas en la tierra (18), que, como buena nodriza, habría de protegerles. No aparecieron los seres vivientes ya perfeccionados en sus calidades actuales (19), sino que fué necesaria la acción del tiempo para lograr unas condiciones mínimas que les permitieran la supervivencia (20). Quienes no lograron adaptarse, desaparecieron, con lo que muchas especies se extinguieron (21), sobreviviendo aquellas que poseían alguna cualidad que les permitía superar las condiciones vitales y la competencia con las demás especies (22): la fortaleza preservó la raza de los leones, la astucia a los zorros, la veloz carrera a los ciervos, el sueño leve y su fiel corazón a los perros, los animales domésticos, en fin, sobrevivieron por las atenciones que el hombre les dedicó, en función de su utilidad (23). Pero no pudieron existir jamás seres fabulosos que reunieran en un sólo cuerpo los caracteres de especies diferentes, como los centauros o la Quimera (24), porque:

Non tamen inter se possunt complexa creari
sed res quaeque suo ritu procedit et omnes
foedere naturae certo discrimina servant (25).

Si de los grandes fenómenos cósmicos y celestes estaba ausente, en su gestación y desarrollo, la divinidad (26), también en esos otros fenómenos de más pequeña dimensión, pero de suma importancia para el hombre, por su cercanía, los dioses se mantienen alejados. Si la regularidad y majestad de los movimientos astrales inducían a la creencia en un poder divino, considerado como Providencia, el desorden y la violencia de la atmósfera provocaban el miedo a las iras divinas (27). Al estudio de los astros del libro V, sigue el análisis de los meteoros en el libro VI. En el libro V polemizaba, fundamentalmente, contra los filósofos; en el VI, lo hace con las creencias populares, sobre las huellas de la Epístola a Pitocles de su maestro (28).

Es el viento la causa motriz que desencadena los amenazadores truenos (29) y los veloces relámpagos (30), fenómenos que, aunque sean percibidos en distintas fracciones de tiempo, se producen a la vez, obedeciendo a una misma causa (31).

Especial atención dedica al rayo, supuesta manifestación del poder supremo de Júpiter, símbolo de la violencia divina, que juega con los destinos humanos. La amplia superación de la Epístola a Pitocles, manifiesta una mayor preocupación en el discípulo, explicable a la vista del grado de importancia que asumía el rayo entre los romanos, permeables a influencias etruscas, que se denotan en autores como Cecina y Tarucio Firmano. El rayo, compuesto de sutilísimas partículas de fuego, se origina

en los amontonamientos de nubes, cuando, por procesos varios, se comprimen los átomos de calor y fuego (32). Su velocidad, se explica por la primera energía obtenida de la nube (33) y aumenta por la aceleración de la gravedad (34), debiéndose su poder de penetración a la pequeñez de sus átomos (35). Su distribución estacional está en relación con el contraste térmico que se produce en la primavera y en el otoño (36). Vacías de contenido son, dice, las fábulas vertidas en torno al rayo, Tyrrhena carmina, que pretenden escudriñar la voluntad de los dioses y el futuro humano basándose en su interpretación (37). Mala puntería, ironiza Lucrecio, tendría la divinidad al consumir inútilmente sus energías azotando mares y desiertos, e inexplicable su conducta, al derribar sus propios templos (38).

Las trombas o torbellinos se producen cuando el viento no puede romper una nube y la empuja hacia abajo, tanto en el mar como en la tierra (39); las nubes aumentan cuando se unen en gran multitud sus átomos y son arrastradas por los vientos (40); la lluvia riega la tierra cuando esas nubes, alimentadas por la evaporación, son empujadas por el viento (41); el arco iris adorna las cumbres, por la filtración de rayos solares entre las gotas de agua suspendidas en el aire (42). El viento, la nieve, el granizo, la escarcha y el hielo son otros tantos fenómenos, cuyas causas naturales excluyen la intervención sobrenatural en su desarrollo (43).

Del mismo modo que el exterior de la tierra está poblado por cavernas y surcado por ríos, su interior está penetrado por grutas y corrientes de agua, cuyos movimientos repercuten en su superficie, ocasionando los fenómenos sísmicos (44), de los cuales debe destacarse la repetida erupción del Etna, que

se originó por los roces del viento en las aristas de las cuevas de la montaña hueca y su posterior calentamiento, lo que se tradujo en la violenta expulsión de materiales hacia arriba por los surcos abiertos (45). El comportamiento, aparentemente extraño, del Nilo, se debe, también, a causas físicas, aunque permanezcan oscuras y puedan citarse varias causas, de las cuales sólo una pueda ser la verdadera: bien, porque los vientos del Norte retardan la llegada de sus aguas al Mediterráneo, o, por la obstrucción de sus bocas con la arena acumulada por las mareas del mar, o, porque las lluvias de verano fuesen más abundantes en su cabecera, o, quizás, porque en esa época se producía el deshielo de las montañas etíopes (46).

No constituyen los Averno las puertas del Infierno, sino unos lugares que, por sus peculiares emanaciones atómicas, son nefastos para la vida de los pájaros, hecho del que deriva su nombre (de *ἄορνος*), y esa particularidad no se produce sólo en Atenas, sino que también existen parajes de caracteres semejantes, cerca de Cumas y en Siria (47). Explicación natural tienen otros fenómenos que, aparentemente, se oponen a las leyes naturales: el enfriamiento del agua de los pozos en verano (48), o las fuentes, de agua fría, de día, y caliente, de noche, del Oasis de Ammón (49), o la fuente ardiente de Dodona (50), o el flujo de agua dulce de Arados, en medio del mar (51). Nada extraordinario se produce en la atracción que el imán ejerce sobre el hierro, pues la magnitud de emanaciones atómicas del imán es tan grande que desplaza el aire, aumentando el vacío entre piedra y metal, de modo que sus átomos se lanzan al vacío en tal cantidad que el hierro lo sigue, a lo que se añade la presión del aire situado detrás de él, sin encontrar resistencia en el lado opuesto (52).

El tratamiento de las epidemias (53), su origen y propagación, tiene motivos fundados sin que pueda servir como muestra del desequilibrio psíquico del poeta: la enfermedad se relaciona con el estado ambiental de la atmósfera, que puede ser portadora de gérmenes uitalia, unos, morbo mortique (54), otros, y ese tema es fundamental en el final del libro VI. Próximo al final de la obra, debe demostrar el origen natural, ajeno a toda intervención divina de cuanto ocurre en el mundo y, puesto que las enfermedades y sus curaciones podían ser atribuidas a los dioses, era preciso sustentar solidamente lo contrario. Por otra parte, el tema se prestaba como ejemplo válido, para su teoría relativista: no hay bondad ni maldad absolutas, una misma atmósfera, unos mismos gérmenes pueden ser saludables para unas gentes y nocivos para otras (55), anticipando con ello, y poniendo en los puros fenómenos físicos, su concepto de relativismo político epicórico (56). Las distintas condiciones bioclimáticas de los lugares engendran enfermedades típicamente zonales, aunque, cuando muchos gérmenes pestíferos se juntan, se desencadena la epidemia, que el viento propaga por la atmósfera, afectando a animales y hombres (57).

Al estudio de las condiciones que presiden las enfermedades, sigue la descripción terrorífica de la peste de Atenas (58), del año 430, narrada antes por Tucídides (59), al que Lucrecio sigue de cerca (60), terminando, con tan dramático recuerdo, su poema (61). En un primer contacto con el tema de la peste, otorga un enfoque friamente científico, para ir dejándose cautivar, paulatinamente, por el atractivo que le ofrecían las angustias y sufrimientos de quienes la padecieron. Se detiene en los desequilibrios psíquicos y morales, pero no deja de referirse

emotivamente al valor de quienes, venciendo el miedo al contagio, en aquellos momentos de luto y de muerte, arriesgando sus vidas, supieron mostrarse solidarios con sus conciudadanos.

Es posible que la evocación de la peste se debiera a motivos literarios (62), que le habrían inducido a rivalizar con un Tucídides, de moda entre los oradores aticistas del momento, terminando el poema con una exaltación de sus cualidades poéticas vertidas en torno al pavoroso poder de la muerte. Quizás se debiera a la aplicación, una vez más, de la ley de isonomía (63), de modo que Atenas, considerada, en el comienzo del libro VI, como la cumbre de la humanidad, se pusiera, en el final de ese mismo libro, y también del poema, como ejemplo de desvarío y superstición, de miseria e impotencia humanas ante las fuerzas de la naturaleza. Si el final trágico es más amplio que el inicio feliz, expresa con ello las huellas que en el alma del poeta han dejado unos tiempos de hierro y de sangre. Sea uno u otro el motivo que le conduce, debe señalarse que la descripción de la peste de Atenas no vulnera el cursus del libro, sino que sigue, poéticamente, el tema de los fenómenos atmosféricos.

Como prueba irrefutable de la no intervención divina, anuncia la condición mortal de un mundo imperfecto y limitado. La idea de su destrucción conecta, pues, con el fin moral perseguido en toda su obra. Desgraciadamente, la belleza de los pasajes relativos a la evolución de la humanidad, que abarcan todo el final del libro V, han hecho olvidar, con frecuencia, la primera parte de ese mismo libro, ordenada a la demostración de la mortalidad y, por tanto, imperfección del mundo, perdiendo con ello la ocasión de dotar de su auténtico contenido al tratamiento

de la propia historia del hombre.

Aun cuando sobre el tema no se conservan referencias epicúreas (64), es posible que su origen pueda encontrarse en la polémica de Epicuro contra el Aristóteles perdido, pero la validez de su argumentación persiste ante las doctrinas que el libro II del De Natura Deorum ciceroniano atribuye a los estoicos. Ya en el libro II, en conexión con la afirmación del infinito número de mundos y la negación de la Providencia, se afirma el pequeño espacio que ocupa nuestro mundo ante el infinito y su sumisión a las leyes naturales de nacimiento, desarrollo y muerte (65), siendo ya vaticinada su futura destrucción por síntomas precoces (66). Pero la verdadera demostración se encuentra en el comienzo del libro V (67), en cuyo proemio ya se incluye el propósito de exponer esa materia:

Una dies dabit exitio, multosque per annos
sustentata ruet moles et machina mundi (68).

Con la afirmación de que el mundo no es otra cosa que un compuesto, cuyas partes -tierra, aire, agua y fuego- son mortales, deja establecida su condición mortal, idea con la que sería asociado su recuerdo en el futuro:

Carmina sublimis tunc sunt peritura Lucreti:
exitio terras cum dabit una dies (69).

La historia de la humanidad es sólo, para él, un episodio más dentro de la historia del mundo, a su vez, incluida en la evolución del universo. Aún sin carecer de antecedentes (70), la antropología lucreciana es uno de los mayores documentos

que sobre el tema nos ha legado la antigüedad clásica greco-latina.

Aquella primitiva raza de humanos, fue mucho más dura y fuerte que la actual -durius... et maioribus et solidis magis ossibus intus fundamentum, validis aptum per uiscera neruis (71)-. Por mucho tiempo, arrastraron su existencia, a modo de alimañas, more ferarum, cuenta Lucrecio. Desconocían la agricultura y las demás artes, no conocían el fuego (72) ni habían aprendido a cubrirse el cuerpo con vestidos; andaban errantes alimentándose de la recolección de frutos silvestres, madroños y bellotas, y se refugiaban en grutas y cavernas. No existía la ley ni tampoco los principios más elementales que rigen el bien común. Se dejaban guiar por el más elemental instinto de supervivencia, reproduciéndose cuando el mutuo deseo empujaba a la pareja (73).

No existen alusiones, pues, a una posible Edad de Oro, donde los hombres fuesen vecinos de los dioses (74) y si alguna proximidad se advierte, ésta se producía en relación con las fieras salvajes. El hombre era, solamente, un ser más dentro de la naturaleza, que evolucionaba según las leyes propias de su especie, de donde deriva la insistencia lucreciana en comparar sus condiciones de vida con las animales (75). Aquellos miseris mortalibus (76), vivían insertos en la trágica cadena vital del mundo animal, en la que unos cazan y otros son cazados, en la que la supervivencia de unos exige la destrucción de los otros (77).

Sin embargo, a pesar de las calamidades que acechaban la penosa situación de los primitivos, Lucrecio

destaca los aspectos positivos que nivelaban las condiciones vitales de aquellos antepasados humanos con las civilizadas (78): Poseían aptitudes superiores, mayor resistencia a la interperie, a las variaciones climáticas y a las enfermedades. Sus deseos e inquietudes eran menos exigentes y más fáciles de satisfacer, mientras la naturaleza se mostraba más pródiga en sus dádivas. Natural era su vida sin sofisticados convencionalismos como naturales eran sus miserias y sus riesgos.

De la comparación entre la vida del primitivo y la vida civilizada (79), concluye Ernout (80) que para Lucrecio, la vie des premiers hommes, toute misérable qu'elle peut être parfois, est du moins une vie naturelle et simple, voisine par conséquent de la vraie philosophie. En su visión de los primitivos tiene, el poeta, presente su época, con sus costumbres depravadas y sus ideales falsos, en buena parte responsables de los males del tiempo.

Con la unión sexual permanente, la vida en familia cobijadas en chozas y el uso de vestidos, comienza una segunda etapa que determina una variación fundamental en la naturaleza humana y en sus costumbres (81), traducida en un ablandamiento general, porque tum genus humanum primum molescere coepit (82). Acostumbrados al calor del fuego, ya no fueron capaces de sufrir las inclemencias del tiempo, y disfrutando cotidianamente de sus compañeras, decayó su ímpetu amoroso, mientras las suaves caricias de su prole enternecían sus corazones. El género humano iba convirtiéndose en una especie físicamente menos fuerte y moralmente menos rígida, a la vez que conocía la familia.

Sólo con esas condiciones, se crearon las bases para el establecimiento de la vida social, que introduce el poeta con el Tunc et del v. 1019. Con el acuerdo de protección de los débiles nace la vida social (83), fundada en un sentimiento de ternura y de protección hacia sus seres queridos, más que en un cálculo reflexionado, con lo que parece separarse de la doctrina de Demócrito, transmitida por Diodoro (84), y de la del propio Epicuro (85). Pero la diferencia es sólo de matiz y, de ningún modo, fundamental. Los factores emocionales existen, sólo, con relación a los contactos interiores de la familia, pero, fuera de ella, es el principio de utilidad recíproca lo que impulsa a recomendarse mutuamente a las mujeres y niños. Como dice Muller (86), el hecho de tener que recomendarse, implica que Lucrecio no reconocía sentimientos morales innatos, como se prueba con el hecho de que esa primera relación se entendiera como un pacto (87). Y Lucrecio considera ese primer pacto como un factor esencial en el proceso de selección natural, al que los humanos están sometidos, como el resto de las especies. Al afirmar que el hombre habría perecido si no se hubiera unido en sociedad y se hubiera respetado esa unión, considera el fenómeno como un factor de supervivencia lo que le sitúa tras las huellas de Protágoras (88), para quien la superioridad del hombre, respecto a los animales, radica en la posesión de las condiciones espirituales que le permiten vivir en sociedad (89).

La naturaleza y la necesidad enseñaron al hombre el lenguaje. Natura et utilitas, dice (90), proporcionaron ese inestimable recurso al animal-hombre, de la misma forma que los demás animales poseen otros (91). Siguiendo Epicuro (92) y alejándose de Demócrito, según Diodoro (93), niega que hubiese

un inventor del lenguaje (94), así como que éste surgiera por convención. El origen del lenguaje, con la importancia que para el hombre supone el poder comunicarse, tiene un origen natural, sin intervenciones extraordinarias de hombres-héroes o dioses (95), alcanzándolo la especie humana mediante el mismo proceso por el que las demás especies animales lograron comunicarse (96).

Si en el lenguaje se obtuvo la condición espiritual para el desarrollo social, el descubrimiento del fuego supuso su factor material. Pudieron ser los rayos, o bien el viento huracanado, frotando las frondosas hojas de los árboles, quienes causaron los incendios forestales, trayendo, así, el fuego a los mortales (97). Sin aludir a Prometeo, a quien Diodoro (98), interpreta en sentido Euhemerista (99), lo excluye, al situar las causas del hallazgo ígneo en la naturaleza. Por lo demás, el ejemplo del sol, madurando los frutos silvestres, les incitaría, después, a cocinar los alimentos (100).

Gracias al fuego y a nuevos inventos, descubiertos por grandes hombres, continúa narrando (101), la vida fue mejorando. Una nueva etapa en la historia de la humanidad se inauguraba con la fundación de la realeza, que, como refugio y defensa, comenzó a levantar ciudadelas, repartiendo la propiedad según el talento, la fuerza y la belleza (102). La alusión a la necesidad de defensa de los reyes implica, para Ernout (103), la consideración de la realeza como un factor de opresión para el pueblo, en oposición a la opinión sostenida por Diodoro-Demócrito (104). Del mismo modo, la alusión al reparto de bienes, llevado a cabo por los reyes, puede significar la aceptación de la existencia primitiva de una propiedad colectiva, en una sociedad donde el orden

de valores también era distinto, pues el poeta siente la necesidad de especificar que el reparto se llevaba a cabo pro facie cuiusque et uiribus ingenioque (105).

Una gran mutación en las condiciones vitales de la humanidad se produce cuando se extiende el concepto de propiedad privada y se descubre el dinero, de acuerdo con una traducción correcta de su expresión res inuentast aurumque reperitum (106). El hombre se dejó arrastrar por la avaricia, la ambición y los deseos de gloria, destrozando las bases de convivencia pacífica, mientras trocaba los antiguos valores, superados, ahora, por el poder del dinero (107). Fueron expulsados los antiguos reyes y se abrió una época turbulenta donde todos pretendían el poder. La nueva fase la describe así:

Res itaque ad summam faecem turbasque redibat
imperium sibi cum hac summatum quisque petibat (108).

Después de ese período anárquico, de duración indefinida, en el que la inseguridad predispuso a los miembros de la comunidad hacia la paz y el orden social, se llegó al establecimiento de la ley y de los medios adecuados para mantenerla (109). De este modo se sometió el hombre sua sponte, dice Lucrecio (110), al reino de la ley, que no es, por tanto, un don divino, ni innato en la naturaleza de los hombres (111), sino un logro más del poder de la humanidad, alcanzado con su propio esfuerzo, a través de duras experiencias. No aparece, en el proceso, ni un sólo nombre propio, ni alusión alguna a hombres superiores. Ni siquiera el docuere del v. 1143 tiene un sujeto visible en el texto. Escondido en el anonimato, el único protagonista del progreso de la civilización es la humanidad.

Acaeció, después, el descubrimiento de los metales, cuando las selvas incendiadas los fundieron, enseñando a los hombres cómo el metal licuado adoptaba la forma del recipiente (112). El uidebant del v. 1260 y el penetrabant del v. 1263, expresan, en perfecta secuencia, la gradación de un aprendizaje anónimo, en el que no hay cabida para hombres extraordinarios, los sapientes, mencionados por Posidonio (113). Después del bronce, se descubriría el hierro (114), que habría de sustituir, por sus cualidades especiales, a las demás armas, en tanto que las necesidades bélicas forzaron el perfeccionamiento posterior y su eficacia mortífera (115).

Aprendió el hombre a cubrir su cuerpo, primero, con ropas trenzadas y después, con vestidos tejidos (116). Conoció la agricultura y se familiarizó con la explotación de la tierra mediante los más diversos cultivos (117). Masas anónimas, con sus propias fuerzas, empeñadas laboriosamente en su trabajo, inspiradas por el ejemplo de la propia naturaleza, porque origo fuit... ipsa natura creatur (118), a través de un lento y progresivo esfuerzo, consiguieron dominar los campos agrestes y transformarlos en fructíferas campiñas. La insistencia en lo penoso del avance, preñado de dificultades y fracasos, que el poeta expresa significativamente -Inde aliam atque aliam ... temptabant (119) y Inque dies magis (120),- excluye, sin hacer referencia expresa, el descubrimiento individual de un hombre sabio o la entrega gratuita por parte de alguna divinidad (121).

El canto de los pájaros y el silbo de los vientos iniciaron al hombre en el conocimiento de la música (122), mientras las revoluciones del sol y la luna le incitaron a conocer

la sucesión de estaciones y el cálculo del tiempo (123); después se inventó la escritura y el resto de artes y técnicas que rodean la civilización (124).

En su historia de la humanidad, insertada en una historia del mundo, demuestra la inexistencia de fuerzas extrañas a la propia naturaleza. Si todo cuanto ocurre en el mundo se debe a los foedera naturai, cuanto ha sucedido en la evolución de la humanidad, se ha producido por la intervención exclusiva del hombre. No hay alusión a hombres extraordinarios que dirigieran el proceso, porque los avances se deben al hombre-masa, protagonista de su historia, con sus avances y retrocesos, urgido por la necesidad y aconsejado por la naturaleza. Su concepción parte de la existencia de una superación humana, por oposición a una supuesta Edad de Oro, con recepción pasiva de dádivas procedentes de agentes externos, implicando una valoración positiva del trabajo humano (125), lo que, de nuevo, le aproxima a la sofística y le enfrenta violentamente con la corriente platónica (126). En el progreso, el tiempo asume una importancia capital hasta alcanzar la categoría de coprotagonista, junto con el hombre, pues su consideración es un factor esencial, como se deduce de afirmaciones como ésta:

Usus et impigrae simul experientia mentis
paulatim docuit pedemptim progredientis (127).

El optimismo de Lucrecio, al considerar el progreso material del hombre, es total. De aquellos hombres primitivos semisalvajes, que durante mucho tiempo arrastraron su vida errante, a modo de alimañas vagabundas, a estos otros que con su esfuerzo conquistaron la última cima de la civilización, la

humanidad ha recorrido un largo camino, del que, como miembro de esa gran colectividad, Lucrecio se siente orgulloso, cuando afirma que las artes están aún en proceso de crecimiento. Pero al progreso material no ha acompañado el moral, en el que se ofrece el reverso de la moneda, mostrando la existencia de una depauperación, que, partiendo de la simplicidad primitiva (128), fácilmente satisfactible, ha degenerado en la ambición y la avaricia (129). De esa doble consideración de la evolución histórica del hombre han partido las distintas opiniones en torno a un Lucrecio optimista o pesimista ante la Historia (130).

Aunque añore, en ocasiones, la simplicidad y austeridad de los primitivos, no puede ser considerado primitivista, porque en nada es, por ejemplo, epicúrea la plástica imagen de unos hombres pauentes, abandonando sus habitáculos a las fieras (131) o sirviéndoles de pasto vivo y llenando los montes con el eco de sus gritos y lamentos (132). Es, pues, partidario del progreso, aunque señale con dolor cómo, en cada avance, existen motivos de tormento (133), no porque el sufrimiento sea inherente al progreso, sino porque el hombre se ha dejado corromper por la avaricia.

A la hora de repartir responsabilidades por las desgracias de la humanidad, distingue entre una culpa naturae, que puede ser considerada de orden económico, y una culpa hominis, de significado ético (134), en relación evidente con el juicio que le merecen sus contemporáneos, a quienes no deja de juzgar culpables por no saberse contentar con lo que la civilización les ofrece para calmar sus necesidades. Por eso Lucrecio valora al máximo la labor de su maestro en el proemio del

libro VI (135), que enlaza temáticamente con el final del libro V (136), porque él ha otorgado a la humanidad las condiciones del progreso moral, que, junto con las condiciones materiales, permitirán definitivamente al hombre partir al encuentro de la felicidad.

Especial atención recibe en su antropología el tratamiento del origen de la religión y del sentimiento religioso. Lucrecio, para quien la verdadera piedad consiste en una contemplación serena del todo -pacata posse omnia mente tueri (137)-, no olvida explicar las causas por las que la humanidad se ha dejado seducir por la impia pietas, por la religio. Los versos 1151-1160 del libro V son claros exponentes de la opinión del poeta:

Inde metus maculat poenarum praemia uitae.
Circumretit enim uis atque iniuria quemque
atque, unde exortast, ad eum plerumque reuertit,
nec facilest placidam ac pacatam degere uitam
qui uiolat factis communia foedera pacis.
Etsi fallit enim diuom genus humanumque,
perpetuo tamen id fore clam diffidere debet;
quippe ubi se multi per somnia saepe loquentes
aut morbo delirantes protraxe ferantur
et celata (acta) in medium, et peccata dedisse (138).

El grupo de versos se encuentra situado en la historia del hombre, cuando acaba de lograr la organización de la vida colectiva mediante el hallazgo de la ley, momento propicio para entonar un himno a la grandeza del sometimiento voluntario de la individua-

lidad al bien común. El poeta, en aparente paradoja, se queja en tono triste de las penosas consecuencias que trajo consigo, porque Inde metus maculat poenarum praemia uitae.

La frase podría interpretarse como un freno al posible optimismo que debería derivarse del logro de la ley, como final del período de anarquía anterior, significando que quien comete un atropello contra los dictados de la ley no puede estar seguro de permanecer siempre impune, lo que quedaría incluido dentro del concepto epicúreo de justicia (139), que Lucrecio ya ha expresado en los libros precedentes (140). En este caso, la interpretación del v. 1156, -Etsi fallit enim diuom genus humanumque- no se basaría en una traducción literal, contradictoria con la doctrina lucreciana de la no intervención divina (141), sino en la simple recogida de una frase proverbial (142).

Pero en el fragmento es posible captar otro contenido, con diferencias de matiz con el anterior, pero sumamente importantes. Lucrecio no podía pasar por alto que las leyes romanas eran humanas y también divinas. El omnia diuina humanaque, tan frecuente en oradores e historiadores latinos, tenía un significado que muy bien pudo impulsar al poeta a afirmar que quien uiolat factis communia foedera pacis (143), era considerado como si fallit... diuom genus humanumque (144). Puesto que la ley humana es también divina (145), quien delinque contra ella ya no podrá ser feliz, porque pensará que, aunque momentaneamente escape al castigo, puede su crimen no quedar impune ante los dioses y ante los hombres. Luego, el efecto negativo de la ley estaría en el miedo del hombre a haber ofendido a su suprema garante, la divinidad, con lo que se diluye la interpretación de v. 1151 como

una frase proverbial, para definir el verdadero sentimiento del ciudadano sometido a la ley.

En este punto, es significativa la misma inserción del origen de la religio en el lugar que ocupa, dentro de la evolución de la humanidad. Su encuadre no implica un corte o paréntesis en su tarea narrativa, sino que se localiza, como a lo largo de todo su excurso, teniendo en cuenta la secuencia temporal, justo después de la aparición de la ley, consciente de la relación leyes-religión, indicando, implícitamente, la función de impulsión de las primeras sobre las segundas y demarcando cómo fué después del establecimiento de las leyes cuando se extendió la idea de la divinidad y las ciudades se llenaron de templos.

La misma introducción del tema del origen de la religión en el v. 1161, a través del Nunc quae causa, indica que el asunto ha sido conscientemente situado en el lugar que ocupa. Si el móvil manifiesto al tratar el problema de la evolución de la humanidad es la eliminación del temor a los dioses, mediante la rigurosa constatación de que todo ha ocurrido sin su presencia, el autor no puede haber situado, al azar, la aparición de la creencia contraria que origina la religio. Al localizarla y relacionarla con la ley, implícitamente, manifiesta la responsabilidad de esa ley en el origen de la religión, lo que, por otra parte, era evidente en el mundo romano (146).

De las causas que ofrece, explícitamente, como responsables del origen del sentimiento religioso, una, que asevera la existencia de los dioses, es verdadera, la otra, que atribuye a esos dioses una actividad relacionada con los hombres

y el mundo, es falsa. En la primera, analizada en los vv. 1169-1182 (147), distingue dos formas de conocimiento. En el v. 1170 y 1181 indica que los hombres uidebant, lo que, en conexión con la teoría de los simulacros de su libro IV (148), demuestra la realidad objetiva de lo conocido: los dioses. Pero, en el mismo fragmento, alude a una segunda forma de conocimiento, relacionada con las cualidades de esos seres cuya existencia era indiscutible, introducida por los verbos tribuebant en el v. 1172, dabant en el v. 1175 y putabant en los vv. 1178 y 1179, que no dejan de resultar de una necesidad existencial, que había de transferir en la divinidad las cualidades añoradas por los humanos, poder, inmortalidad y felicidad.

La segunda de las causas, que se enuncia en los vv. 1183-1193 (149), es falsa y nace de la ignorancia. El hombre, una vez conocida la existencia de la divinidad, cae en el error de considerarla responsable de aquellos acontecimientos naturales, cuyas causas desconoce. Esa errónea credulidad origina la religio, y el culto hipócrita consiguiente (150), causa de tantas desgracias para el hombre, del que el poeta no deja de apiadarse (151):

O genus infelix humanum, talia diuis
cum tribuit facta atque iras adiunxit acerbas!
quantus tum genitus ipsi sibi, quantaque nobis
uolnera, quas lacrimas peperere minoribu'nostris

Considera espontáneo, casi natural, el surgir del sentimiento religioso y, en consecuencia, su actitud es sumamente comprensiva ante el origen de esas falsas creencias que relaciona con un sentimiento de finitud y limitación existencial

en el hombre. Llama desgraciado, infelix, al género humano que equivocadamente, pero sin dolo, atribuye acciones impropias a la divinidad (152) conducido por una ignorancia sin culpa.

No ataca violentamente el sentimiento de precariedad humano, ni usa del sarcasmo o ironía contra el hombre, consciente de sus limitaciones y necesitado de ayuda. No expresa odio contra quien, ingenuamente aterrado, atribuye los grandes fenómenos de la naturaleza a los dioses, pero deja que su pasión se ensañe contra aquellos que pretenden comprar a los dioses, ganando su voluntad con interesadas y constantes plegarias (153) o con falsas promesas elevadas en los momentos de apuro (154).

El esbozo de historia de la humanidad se incluye, pues, dentro de un esquema cósmico y mundial, cuyo objetivo es la demostración sin paliativos de la no ingerencia divina en los fenómenos naturales ni en los asuntos humanos. En el tratamiento del tema, se ve obligado a emitir sus propios juicios de valor sobre la historia del hombre, sus vicisitudes, sus hallazgos materiales y sus infortunios morales. No se opone al avance material, pero muestra su insuficiencia para otorgar la felicidad a un hombre, que sólo puede encontrarla si, además, logra liberarse de la presión del miedo y del ansia causada por unos deseos siempre insatisfechos. Por eso, el progreso material de la humanidad es un progreso mutilado, en tanto que no se acompaña del avance ético. No condena, en momento alguno, el desarrollo de la técnica pero pone de manifiesto sus limitaciones. Descubre la precariedad existencial del hombre dentro de un mundo

civilizado, no para añorar una sociedad primitiva, privada de las más elementales condiciones de seguridad y también ignorante de la verdadera doctrina, sino para condenar el falso orgullo de Roma; no para recabar los riesgos del primitivo, sino para desenmascarar la ambición, avaricia e hipocresía de los romanos; no para solicitar la engañosa piedad de los primeros tiempos, sino para condenar la impia pietas romana.

NOTAS AL CAPITULO IX

- (1) II, 1090-1104.
- (2) II, 1058-1063 y V, 187-194.
- (3) II, 1105-1115.
- (4) II, 1057-1076, cf., Epicuro, quien según D.L., X, 89, dice que: *ὅτι δὲ καὶ τοιοῦτοι κόσμοι εἰσὶν ὥστε τὸ πλῆθος ἴσθι καταλαμβάνειν...*
Igualmente era admitido por Leucipo y Demócrito, como, según los doxógrafos, por Anaxágoras y Anaximandro.
Cf., Simplicio, Phys., 157, 9 (D.K. 59 B 4) y Plutarco, Strom., 2 (D. K. 12 A 10).
- (5) V, 415-431. Cf., Epicuro, según Aecio, I, 4, 1 ss.
- (6) V, 432-448.
- (7) V, 495-509.
- (8) V, 471-479. Por lo que se refiere a su tamaño le concede las mismas dimensiones que se ofrecen a la vista, como había hecho Epicuro, según D.L., X, 91.
- (9) V, 510-533.
- (10) V, 526-528.
- (11) V, 614-649.
- (12) V, 650-676. Cf., Epicuro, según D.L., X, 92-93.
- (13) V, 680-704. Cf., Epicuro, según D.L. X, 98.

- (14) V, 705-736. Cf., Epicuro, según D.L., X, 94-95. Cf., fr. 14 de Parménides (D.K. 28 B 14) Empédocles, (D.K. 31 B 30) y fr. 18 de Anaxágoras (D.K. 59 B 18).
- (15) V, 737-747.
- (16) V, 751-771, Cf., Epicuro, según D.L., X, 96-97. Cf., igualmente, fr. 42 de Empédocles (D.K. 31 B 42) y Anaxágoras, según Hipólito, Refut., I, 89 (D.K. 31 B 42).
- (17) V, 783-792.
- (18) V, 801-836. No procede, pues, del cielo, como habían afirmado los estoicos, ni del mar, según Anaxágoras, para quien las primeras especies vivas se originaron en la superficie salada y luego, por la adaptación de sus organismos, fueron capaces de pasar a la tierra (Aecio, V, 19, 4). Sobre la formación de matrices en la tierra Cf., Diodoro, Biblioteca, I, 7, 10.
- (19) Un sistema antiteleológico, immanentista y materialista no podía aceptar la aparición de las especies ya en estado de perfección sin el grave riesgo de evocar el recuerdo de un demiurgo o agente exterior providencial, de ahí que adopte, aunque en embrión, la doctrina de la evolución de las especies.
- (20) Cf., la doctrina de la supervivencia de los más aptos de Empédocles, quien según Aristóteles (Phys., II, 8, 198 b, 27-32, correspondiente al fr. 61) la habría anunciado : *Ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῶν ἄλλων μερῶν ἐν ὅσοις δοκεῖ ὑπάρχειν τὸ ἑνὲς τοῦ ὅπου μὲν οὖν ἅπαντα συνέδη ὥσπερ καὶ ἐν*

ένεκά του ἔρμετο, ταῦτα μὲν ἐσώθη·
ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδεύει· ὅσα
δὲ μὴ οὕτως, ἀπώλετο καὶ ἀπόλλυται, κα-
θὼς Ἐμπεδοκλῆς λέγει τὰ βουρενῇ ἀν-
δρόπρωρα.

(21) V, 837-855.

(22) V, 856-861.

(23) V, 862-877.

(24) V, 878-921. Contra los mitos y las manifestaciones del
fr. 61 de Empédocles. Cf., igualmente, Cicerón, De Nat.
Deor., I, 38, 108.

(25) V, 922-924.

(26) V, 76-90.

τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσε

(27) VI, 90-91. Cf., Epicuro, según D.L., X, 85, dice que
εἴτε κατὰ συνάρην λεγόμενων εἴτε αὐτο-
τελῶς νομίζειν εἶναι ἢ περ ἀταραξίαν κα πίστεω
βέβαιον.

(28) Cf., D.L., X, 84-122. Según Bignone, E., Conferme ed
aggiunte all'"Aristotele perduto...", pp. 87 ss., la
Carta a Pitocles critica a aquellos que, como Eudoxo,
Teofrasto, Heráclides Póntico, habíanse hecho eco de
las especulaciones caldeas sobre el influjo de los as-
tros en el tiempo y los fenómenos metereológicos, de
donde Lucrecio tomaría la vieja polémica. Pero Lucrecio
tenía también motivos propios para revivir el antiguo

enfrentamiento, por el desarrollo creciente que el tema había adquirido en su tiempo (Cf., Boyancé, P., Op.Cit., pp. 277 ss.). Téngase en cuenta que, si todavía hoy los ánimos pueden verse afectados cuando se desencadenan los fenómenos metereológicos con toda su violencia, en la época de Lucrecio, un gran temporal, por ejemplo, podría sobrecoger los espíritus, máxima, al ser imputado a la ira de unos dioses caprichosos, cuyas voluntades trataban de escudriñar a través de la disciplina augural. No obstante, tampoco puede pensarse que los fenómenos y causas analizados por Lucrecio, y sin paralelo con la Epístola a Pitocles, sean originales, pues la carta es sólo, según D.L., X, 84, un *περὶ τῶν μετεώρων σύντομος*.

(29) VI, 96-144. Cf., Epicuro, según D.L., X, 100.

(30) VI, 145-258. Cf., Epicuro, según D.L., X, 101-102.

(31) VI, 164-172.

(32) VI, 219-284.

(33) VI, 324-325.

(34) VI, 335-339.

(35) VI, 330.

(36) VI, 355-378.

(37) VI, 381-386:

Nom tyrrhena retro uoluentem carmina frustra
iudicia occultae diuini perquirere mentis,

unde uolans ignis peruenerit aut in utram se
uerterit hinc partim, quo pacto per loca saepta
insinuarit, et hinc dominatus ut extulerit se,
quidus nocere queat de caelo fulminis ictus.

- (38) VI, 387-422.
- (39) VI, 423-450. Cf., Epicuro, según D.L., X, 104.
- (40) VI, 450-494. Cf., Epicuro, según D.L., X, 99.
- (41) VI, 493-523.
- (42) VI, 524-526. Cf., Epicuro, según D.L., X, 109-110.
- (43) VI, 527-534. Cf., Epicuro, según D.L., X, 106-109.
- (44) VI, 535-595.
- (45) VI, 639-702.
- (46) VI, 712-737. Lucrecio reconoce, al ofrecer, como posibles, varias causas, humildemente su ignorancia de la verdadera causa que motiva la crecida del Nilo en la época de sequía. Entre las que enuncia, se encuentra la genial anticipación de la verdadera, debida a Anaxágoras.
- (47) VI, 738-839.
- (48) VI, 840-847.
- (49) VI, 858-878.
- (50) VI, 879-889.

- (51) VI, 890-905.
- (52) VI, 975-1089.
- (53) VI, 1090, 1137.
- (54) VI, 1093-1096:
Primum multarum semina rerum
esse supra docui quae sint uitalia nobis
et contra quae sint morbo mortique necessest
multa uolare.
- (55) VI, 1103-1118.
- (56) Lucrecio no alude claramente en ningún lugar a ese relativismo, quizás porque su enunciado habría podido ser interpretado como justificante de cualquier tipo de sistema político y, por tanto, también del romano. Sólo deja bien claro su alejamiento de los negocios públicos, pero en su Física ha legado, con el tratamiento de la atmósfera, los fundamentos del relativismo político al que se refiriera Epicuro, según D.L., X, 153. Cf., supra, p. 116.
- (57) VI, 1119-1137.
- (58) VI, 1138-1286.
- (59) II, 47-52.
- (60) La correlación de los textos de Tucídides, II y Lucrecio, VI, ofrece el siguiente cuadro comparativo:
L., 1145-1149 ~ T., 49, 2.
L., 1151 ~ T., 49, 3.

L., 1154 ~ T., 49, 2.
L., 1160 ~ T., 49, 4.
L., 1163-1167 ~ T., 49, 5.
L., 1168 ss. ~ T., 49, 5.
L., 1170-1173 ~ T., 49, 5.
L., 1174-1177 ~ T., 49, 5.
L., 1178 ~ T., 49, 6.
L., 1179 ~ T., 47, 4.
L., 1197 ~ T., 49, 6.
L., 1199 ~ T., 49, 6.
L., 1202 ~ T., 49, 7.
L., 1205 ~ T., 49, 7.
L., 1207 ~ T., 49, 8.
L., 1208-1212 ~ T., 49, 8.
L., 1213 ~ T., 49, 8.
L., 1215 ~ T., 50, 1.
L., 1220 ~ T., 50, 2.
L., 1222 ~ T., 50, 2.
L., 1226 ~ T., 51, 2.
L., 1229 ~ T., 51, 2.
L., 1230 ~ T., 51, 4.
L., 1235-1237 ~ T., 51, 4.
L., 1238 ~ T., 51, 4.
L., 1239 ~ T., 51, 5.
L., 1243-1246 ~ T., 51, 5.
L., 1260 ~ T., 52, 1.
L., 1262-1266 ~ T., 52, 1.
L., 1272 ~ T., 52, 3.
L., 1276 ~ T., 52, 3.
L., 1281-1286 ~ T., 52, 4.

- (61) Cf., no obstante, las opiniones, en contra, de la posibilidad de un final semejante, presentadas por Bignone, E., Storia della letteratura latina, I. II, pp. 195 y 318-322, así como Boyancé, P., Op. Cit., pp. 298-300.
- (62) Cf., Boyancé, P., Op. Cit., pp. 298-300.
- (63) Cf., Paratore, E., Op. Cit., pp. 434-447.
- (64) Lucrecio afirma, en V, 97-98, la novedad de su concepción, pero la idea de un fin del mundo no estaba ausente de la filosofía antigua. Sobre el tema existían ideas de la adivinación etrusca, los oráculos sibilinos, los pitagóricos y las religiones orientales, con presencia de referencias apocalípticas. Pero, mientras los astrólogos orientales y estoicos creían en una regeneración posterior del mundo, sólo los mazdeístas creían en una destrucción definitiva, que, quizás, pudo llegar a Lucrecio a través de la compleja personalidad de Nigidio Fígulo. Cf., Cumont, F., "La fin du monde selon les mages occidentaux", p. 56 ss.
- (65) II, 1144-1152.
- (66) II, 1153-1174.
- (67) V, 195-415.
- (68) V, 95-96.
- (69) Ovidio, Amores, I, 15, 23-24.
- (70) Cf., Boyancé, P., Op. Cit., pp. 248-249; Reinhardt, K.,

Hekataios von Abdera und Demokrit, pp. 412 ss., relaciona a Lucrecio con Diodoro, cuya fuente sería Demócrito, a través de Hecateo de Abdera. Lana, I., La dottrine di Pitagora e di Democrito, pp. 186 ss., señala las diferencias entre Lucrecio y Diodoro y otorga como fuente de Lucrecio a Protágoras.

(71) V, 926-928.

(72) Cf., Diodoro, I, 8: *τοὺς οὖν πρώτους τῶν ἀνθρώπων, μηδένους τῶν πρὸς βίου χρησίμων εὑρημένον, ἐπιπόνως διήκειν, γύμνους μὲν ἐσθλῆτος ὄντας, δειρήσεις δὲ καὶ πυρὸς ἀήεις, τροφῆς δ' ἡμέρου πεντελῶς ὑπερνοήτους.*

(73) V, 925-987.

(74) Cf., Platón, Filebo, 16 c. También los estoicos identificaban el estado de naturaleza primitiva con la divinidad.

(75) V, 932: Uolgiuago uitam tractabant more ferarum

V, 945-947: at sedare sitim fluvii fontesque uocabant,
ut nunc montibus e magnis decursus aquai
clariciat late sitientia saecula ferarum.

V, 969: Saeterisque pares subus siuestria membra.

(76) V, 944.

(77) V, 965-968 y 982-987. Cf., sobre el tema en la antigüedad. Mondolfo, R., La comprensión del sujeto humano en

la cultura antigua, pp. 383-448. La lucha del hombre con las bestias, aunque, naturalmente, con distinto carácter, en Platón, El político, 274 b.

- (78) Cf., A. Ernout y L. Robin, Lucrèce, de rerum natura, commentaire exégétique et critique, III, pp. 126 ss.
- (79) La antítesis pueda establecerse entre las ideas contenidas en los versos siguientes: 925-928 y 960-965; 1014, 1017 ss.; 929 ss. y 1015 ss; 953-957 y 1011; 962-965 y 1012; 988-998 y 999-1006; 1007 ss. y 1008; 1009 y 1010.
- (80) Op. Cit., T. III, p. 128.
- (81) V., 1011-1018. El estado nuevo, evocado en los vv. 1011 ss., se opone al viejo de 953-957 y 969-972; el 1012 al 962-965 y el 1015 al 953-957.
- (82) V, 1014.
- (83) V, 1019-1027:

Tunc et amicitiam coeperunt iungere auentes
finitimi inter se nec laedere nec uiolari,
et pueros commendarunt muliebrique saeculum,
uocibus et gestu cum balbe significarent
imbecillorum esse aequum misererier omnis.
Nec tamen omnimodis poterat concordia gigni,
sed bona magnaue pars seruabat foedera caste;
aut genus humanum iam tum foret omne peremptum
nec potuisset adhuc perducere saecula propago.

- (84) Bibliotheca, II, 1, 9-13, dice: καὶ πολεμουμένους μὲν
μὲν ὑπὸ τῶν θηρίων ἀλλήλοις βοηθεῖν ὑπὸ τοῦ
συμφέροντος διδασκομένους, κρητίζομένους δὲ διὰ
τὸν ρόβον ἐπιγίγνυσθαι ἐκ τοῦ κατὰ μικρὸν τοὺς
ἀλλήλων τύπους.
- (85) Epicuro, Sent. princ., XXVI, dice: τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν
ἐστὶ σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπ-
τειν ἀλλέλους μηδὲ βλάπτεσθαι.
- que sería el equivalente al V, 1020 de Lucrecio, inter
se nec laedere nec uiolari. Cf., D. L., X, 150, 34.
- (86) "Sur le concept de Physis dans la philosophie epicurienne
du droit", en Actes, pp. 305-317.
- (87) Al acuerdo lo denomina foedera, en V, 1125.
- (88) Platón, Protágoras, 320 C - 323 B.
- (89) Cf., Mondolfo, R., La comprensión ..., pp. 394-396.
- (90) V, 1028-1029.
- (91) V, 1034-1040.
- (92) D.L., X, 75-76.
- (93) I, 8, 13-22.
- (94) V, 1043-1045.
- (95) Cf., Cicerón, Iusc., I, 62, sostiene esta tesis, atribui-
da también a Pitágoras.

- (96) V, 1056-1090.
- (97) V, 1090-1100.
- (98) V, 67, 2.
- (99) Cf., Séchan, L., El mito de Prometeo, pp. 9-14.
- (100) V, 1101-1104.
- (101) La alusión de Lucrecio a unos hombres extraordinarios es excepcional (V, 1105: Ingenio qui praestabant et corde uigebant); es la única alusión, en la historia de la evolución de la humanidad, a hombres superiores, y supone una concesión a las opiniones comunes en la época, reflejadas, por ejemplo, en Posidonio, según Séneca, Epist. 90.
- (102) V, 1105-1135.
- (103) Op. Cit., T. III, p. 152.
- (104) I, 43.
- (105) V, 1111.
- (106) V, 1113.
- (107) V, 1114-1135.
- (108) V, 1141-1142.
- (109) V, 1143-1150.
- (110) V, 1147.

- (111) Cf., Supra, pp. 84
- (112) V, 1241-1280.
- (113) Cf., Estrabón, Geographica, III, 9 y Séneca, Ep. ad Luc., 79, 12.
- (114) V, 1281-1296.
- (115) V, 1297-1307.
- (116) V, 1350-1360. Distingue dos etapas: la primera, y más primitiva, de vestido trenzado y la segunda, posterior al descubrimiento de los metales, de vestido tejido, como se deduce de V, 1350: Nexilis ante fuit uestis quam textile tegmen.
- (117) V, 1361-1378.
- (118) V, 1361-1362.
- (119) V, 1367-1368.
- (120) V, 1370.
- (121) Cf., Tibulo, III, 37, quien recoge la tradición de que habían sido Démeter y Triptolemo quienes habían dado a conocer el grano y el arado.
- (122) V, 1379-1411.
- (123) V, 1436-1439.
- (124) V, 1440-1457.

- (125) Cf., la extraordinaria reflexión, que, sobre la valoración del trabajo en la antigüedad, ofrece R. Mondolfo. Op.Cit., 4ª parte: "La creatividad del espíritu, el trabajo y el progreso humanos en las concepciones de los antiguos". pp. 351-448.
- (126) Relacionado con el desarrollo de la esclavitud se extiende un concepto negativo de menosprecio hacia el trabajo, que se observa, por ejemplo, en Jenofonte, Económico, IV, 203. Platón, Republica, III, 21, 415; Político, 289 ss.; Leyes, 846 ss.; Gorgias, 512. Aristóteles, Ética a Nicómaco, X, 7; Política, 1253 B. Igualmente, en Cicerón, De Officiis, I, 150, 1.
- (127) VI, 1452-1453.
- (128) V, 937-938:
Quod sol atque imbres dederant, quod terra crearat
spontanea, satis id placebat pectora donum.
- (129) B, 1430-1433:
Ergo hominum genus incassum frustra laborat
semper et in curis consumit inanibus aeuom,
nimirum quia non cognouit quid sit habendi
finis et omnino quoad crescat uera uoluptas.
- (130) En el pesimismo lucreciano insisten, entre otros, Baye, R., Lucretius and progress, pp. 160-169; Di Girolamo, A., Male fisico ed ottimismo nel De Rerum Natura, pp. 51-58. Logre, Dr., L'anxiété de Lucrèce; Marchesi, C., Storia della letteratura latina, pp. 200 ss; Perelli, L.,

Op. Cit., pp. 243 ss; Pichon, R., Histoire de la littérature latine, p. 265.

Visión optimista le conceden, entre otros: Borle, J. P., Progrès ou déclin de l'humanité. Conception de Lucrèce, pp. 163-176. Cogniot, R., Lucrèce, p. 57; Giacotti, L'ottimismo relativo nel De Rerum Natura di Lucrezio; Rostagni, A., Lineamenti di storia della letteratura latina, pp. 149 ss.; Taylor, M., Progress and Primitivism in Lucretius, p. 182; Tenney, F., Op. Cit., p. 283. Posición ambigua mantienen, por fin, Boyancé, P., Op. Cit., pp. 271-273 y Pizzani, U., Lucreti, de rerum natura, pp. 406 ss.

(131) V, 982-987.

(132) V, 990-993.

(133) Cf., por ejemplo, los progresos en el arte de la guerra, como consecuencia de la invención del hierro aplicado a las artes bélicas (V, 1297).

(134) Cf., Paratore, E., Pizzani, U., Op. Cit., pp. 415-423, señalan que Lucrecio reconoce una culpa naturae, ἀτεχνία τῆς φύσεως, pero que cuando el hombre consigue superar esa carencia, mediante el control de las τέχναι, él mismo se vuelve ἄτεχνος, es decir, culpable.

(135) VI, 1-42.

(136) Cf., Boyancé, P., Op. Cit., p. 271, destaca la conexión entre el final del libro V y el comienzo del libro VI.

- (137) V, 1203.
- (138) V, 1151-1160.
- (139) Cf., Epicuro, Sent. Princ., XXXIV y XXXV. igualmente, Plutarco, Contra Epic. beatitudinem, VI, p. 1090 c (Uss. n. 532) y Cicerón, De Finibus, I, 16, 50-63 y Séneca, Ep., 97, 13. Así mismo, Cicerón, De Fin., II, 9, 28; De Off., III, 9, 39; De leg., I, 14, 40 ss. El orimen no se desaconseja en función de que suponga un atentado contra el orden social, sino en tanto que es perjudicial para la tranquilidad de quien lo comete, pues no puede estar nunca seguro de que no le alcance la justicia.
- (140) III, 825-827 y 1018-1022; IV, 1118 ss. y 1135.
- (141) Cf., infra, pp. 310-311.
- (142) Cf., Paratore, E. y Pizzani, Op. Cit., pp. 395-396.
- (143) V, 1155.
- (144) V, 1156.
- (145) Cf., supra, p. 112 ss.
- (146) Cf., supra, p. 104-111.
- (147) Quippe etenim iam tum diuom mortalia saecula
egregias animo facies uigilante uidebant
et magis in somnis mirando corporis auctu.
His igitur sensum tribuebant propterea quod

membra mouere uidebantur uocesque superbas
mittere pro facie praeclara et uiribus amplis.
Aeternamque dabant uitam, quia semper eorum
suppeditabatur facies et forma manebat,
et tamen omnino quod tantis uiribus auctos
non temere ulla ui conuinci posse putabant.
Fortunisque ideo longe praestare putabant,
quod mortis timor haud quemquam uexaret eorum,
et simul in somnis quia multa et mira uidebant
efficere et nullum capere ipsos inde laborem.

(148) IV, 453-523.

(149) Praeterea caeli rationes ordine certo
et uaria annorum cernebant tempora uerti
nec poterant quibus id fieret cognoscere causis:
ergo perfugium sibi habebant omnia diuis
tradere et illorum nutu facere omnia flecti.
In caeloque deum sedes et templa locarunt,
per caelum uolui quia sol et luna uidetur,
luna dies et nox et noctis signa seuera
noctiuagaeque faces caeli flammaeque uolantes,
nubila sol imbres nix uenti fulmina grando
et rapidi fremitus et murmura magna minarum.

(150) V, 1198-1202:

Nec pietas ullast uelatum saepe uideri
uertit ad lapidem atque omnis accedere ad aras
nec procumbere humi prostratum et pandere palmas
ante deum delubra nec aras sanguine multo
spargere quadrupedum nec uotis noctere uota.

(151) V, 1194-1197.

(152) Al atribuir a la responsabilidad divina la magnitud del cielo y los astros (V, 1205-1211) o la violencia de los fenómenos metereológicos (V, 1218-1230 y 1236-1240).

(153) V , 1200-1204.

(154) V, 1229-1232.

CAPITULO X. El miedo a la muerte. Teoría de la mortalidad del alma. La simbología de los infiernos

En su libro III, se percibe, en embrión, una incipiente teoría de la motivación unitaria, de nítidos perfiles psicoanalíticos, que concluye con la consideración de que las llagas de la vida, vulnera uitae, tienen origen, non minimam partem, en el temor a la muerte (1). Son los más penosos sufrimientos los que, tanto individual como colectivamente, se ofrecen en relación directa de causa-efecto con el temor a la muerte. Por su causa se desata en los hombres la avaricia, el afán desmedido de gloria y de honores. Se huye de la pobreza, considerada antesala de la muerte, y se obsesionan por la acumulación de riquezas, amasadas con la sangre de sus propios conciudadanos. Por su causa, dice,

Sanguine civili rem conflant diuitiasque
conduplicant auidi, caedem caede accumulantes;
crudeles gaudent in tristi funere fratris (2)

Consienten que la envidia fermenta en sus corazones cuando son sobrepasados por otros en el objeto de sus deseos y desatan su odio contra quienes les superan en honor y poder. Por miedo a la muerte los bienes más preciados se abandonan: se olvida la amistad, el pudor, la verdadera piedad, traicionando a la patria y a los propios padres (3). En el fondo de todas las infamias, se encuentra, para Lucrecio, el miedo a morir, que, como fuerza motriz primaria, impulsa al hombre hacia una especie de neurosis obsesiva, fuen-

te de su conducta anormalmente desgraciada. Con esas afirmaciones, Lucrecio parece apartarse de las consideraciones de Epicuro, a la luz de los fragmentos que de éste se conservan (4). La insistencia en el temor a los dioses o a la muerte, como causa de turbación e infelicidad, supeditando a ellas las demás causas, no encuentra paralelo en los textos epicúreos conocidos.

La insistencia del poeta en estos temas refleja la peculiaridad de los estímulos inmediatos que le ofrecía el medio en que se desenvuelve su vida. La ambitio y avaritia, que Salustio (5) consideraba causantes de los males de su época, eran, para Lucrecio, las consecuencias de unos tiempos inseguros e inciertos, en los que nadie tenía asegurado su futuro y donde gravitaba, siempre presente, la siniestra amenaza de la muerte. Con la conciencia de la pérdida de valores tradicionales y de una paz ciudadana conturbada, se había ido imponiendo progresivamente el expediente egoísta de la búsqueda de salvación individual. Como ha destacado Büchner (6), en el torbellino de luchas por el poder, en la ambición insaciable, descubre algo presente en todas las épocas de guerra y subversión: el temor a la miseria y a la muerte, a cuya luz cobra sentido la patética pintura de los vv. III, 59-66.

El poeta es consciente de su impotencia para generar las condiciones que pudieran alejar la inseguridad del mañana y la amenaza de la muerte, que se encuentran en el fondo de todos los sufrimientos de su tiempo, pero cree poder eliminar sus nefastas consecuencias erradicando de las

almas el miedo a aquellas. En dos niveles procura realizar sus propósitos: en el primero, intenta destruir los argumentos filosóficos y científicos que salvaguardan la inmortalidad del alma, demostrando la total mortalidad del compuesto humano y, con ello, el acabamiento de toda conciencia. En el segundo, se enfrenta con el hecho instintivo e irracional, pero indiscutiblemente cierto, de que nadie quiere morir. Comienza su tarea con un examen del hombre, pero no de todo el ser humano, sino sólo de aquellos elementos necesarios para probar su absoluta mortalidad.

El alma, dice, consta de dos partes: el alma, en sentido estricto o ánima y el espíritu o inteligencia, ánimus, unidos ambos de modo que forman una sola substancia, de la cual el ánimus es la parte rectora, que tiene su sede fija en el pecho, en tanto que el ánima está extendida por todo el cuerpo, respondiendo sus movimientos a las órdenes del ánimus (7). Todo el conjunto anímico es de naturaleza corpórea (8), como prueba que el ánima sea capaz de transmitir al cuerpo el impulso recibido del ánimus (9), pero sus componentes atómicos son extremadamente pequeños, a lo que debe su movilidad (10). La substancia anímica no es simple, sino compuesta por átomos de aliento, calor, aire (11) y de un cuarto elemento sin nombre, cuyos átomos son los más pequeños y lisos (12), unidos por un lazo tan estrecho y sutil, que es imposible distinguir las funciones propias de cada elemento (13). De ello se deriva la existencia de una solidaridad absoluta entre los dos componentes del alma (14), y de ésta con el cuerpo (15), puesto que se engendran, viven y mueren juntos (16).

La demostración de la mortalidad del alma, como elemento imprescindible para asentar el principio de la insensibilidad post mortem y con ello acabar para siempre con el miedo a la muerte, se lleva a cabo a través de un largo enunciado de pruebas, cuyo intento de sistematización ofrece el siguiente cuadro:

- 1ª. Del mismo modo que el líquido se derrama al romperse el recipiente que lo guardaba, así la sutil materia a-
nímica se esfuma y escapa cuando el cuerpo se desgarran
(17).
- 2ª. Alma y cuerpo se engendran, nacen, crecen y envejecen
juntos, siendo lógico, por consiguiente, que también
mueran juntos (18).
- 3ª. El alma sufre si sufre el cuerpo, delirando en unas
ocasiones y entrando en sopor en otras. Si, por conta-
gio, la enfermedad del cuerpo penetra en el alma, debe
reconocerse su condición mortal, puesto que puede su-
frir dolor y enfermedad, síntomas de la muerte (19).
- 4ª. Si el alma es susceptible de penetración por agentes
externos, funestos para ella, como el vino, ello implica
que habría de perecer si esos agentes fuesen más
violentos (20).
- 5ª. Si el alma, aún unida y protegida por el cuerpo, puede
sufrir ataques, como la epilepsia, debe deducirse que,
separada de él, sería más fácil presa para sus enemi-
gos (21).

- 6ª. La misma curación del alma evidencia su condición mortal, pues sus partes pueden ser trastocadas, y no ocurre trastocamiento sin merma de partes (22).
- 7ª. La lentitud de algunas agonías muestra la mortalidad, pues indica un embotamiento progresivo (23).
- 8ª. El espíritu es una parte del cuerpo, como la nariz, los brazos, etc., y ninguna de esas partes, desgajada del resto, tiene vida propia, de lo que se deduce que, a la separación de alma y cuerpo, debe seguir su destrucción (24).
- 9ª. Las facultades del alma y el cuerpo sólo tienen vida si se mantienen unidas. Ninguna facultad anímica subsiste sin cuerpo, como ninguna corporal sobrevive sin alma (25).
- 10ª. La podredumbre del cuerpo denota la salida del alma, que, al partir, ha debido desgarrarse (26).
- 11ª. Si cuando el alma o el cuerpo reciben un golpe, experimentan desmayos, ataques o pérdidas de conocimiento; el alma no podría recuperarse y habría de perecer si el impacto hubiera sido más fuerte (27).
- 12ª. Los moribundos no sienten alegre y exultante su alma, cuando el resto del cuerpo muere, sino que la sienten desfallecer también, poco a poco, acompañando al resto en el camino hacia la muerte (28).
- 13ª. Si el espíritu fuera inmortal no se lamentaría tanto al

desprenderse del cuerpo, sino que se alegraría al liberarse de tan precario compañero (29).

14ª. Que el espíritu tenga fijada una sede concreta dentro del cuerpo indica que a cada cosa le ha sido asignada por la naturaleza un lugar determinado para nacer, crecer y morir (30).

15ª. Si el alma fuera inmortal debería estar dotada de sentidos propios, pero los sentidos no existen sin el cuerpo, por lo que el alma no puede sentir, ni tampoco existir, separada del cuerpo (31).

16ª. El ánima, o impulso vital, está extendida por todo el cuerpo, de modo que si un golpe partiera en dos el cuerpo, partiría, al mismo tiempo, el ánima. La divisibilidad de ambos implica su mortalidad, pues lo que se extiende en partes no puede ser inmortal (32).

17ª. La carencia de recuerdos sobre lo ocurrido antes del nacimiento indica que el alma no existía antes, sino que nació, también, con el cuerpo. Si lo hubiera precedido, su olvido exigiría su mortalidad (33).

18ª. Si el alma fuese infundida al cuerpo en el momento de nacer, no se la vería crecer y adquirir su madurez en total solidaridad con él (34).

19ª. En caso de ser infundida al cuerpo desde fuera, ello sería síntoma de mortalidad, pues lo que se difunde se disuelve, y, por tanto, se destruye (35).

20ª. Si en el cadáver queda alguna semilla de alma (lo que está en relación con la vida animal aparecida por la putrefacción), es que el alma ha menguado y lo que mengua está sujeto a la muerte (36).

21ª. La herencia de los caracteres dentro de las especies animales, demuestra que no existe la transmigración de las almas: el alma nace con el cuerpo, se desarrolla y muere junto a él (37).

22ª. Si el alma fuera inmortal y se introdujera en el cuerpo en el momento de su nacimiento, desaparecería la herencia de los caracteres específicos de las especies y se alterarían las peculiaridades propias que los definen (38).

23ª. No se puede pensar que el alma inmortal se altere al cambiar de cuerpo (lo que se podría intentar aducir para salvar la especificidad de las especies), pues lo que se altera muere (39).

24ª. Quienes afirman que el alma de hombre sólo transmigra a cuerpos humanos, también se equivocan, porque no pueden explicar cómo un alma sabia (que hubiera pertenecido a un difunto) se vuelve necia (en el niño que nace). En tanto que si afirman que el cuerpo tierno del niño convierte en tierna el alma vieja, admiten, con ello, el cambio y, en consecuencia, también la muerte (40).

25ª. Si el alma fuera inmortal no tendría necesidad alguna de abandonar un cuerpo agonizante, a no ser que tuviera miedo de perecer con él, lo que indicaría su carácter mortal (41).

- 26ª. Es absurdo y ridículo imaginarse a las almas esperando inquietas el nacimiento de un cuerpo, para, inmediatamente después de producido ese nacimiento, competir entre ellas en la disputa por su ocupación (42).
- 27ª. El alma no pueda vivir fuera del cuerpo, luego debe admitirse que el alma muere cuando lo hace el cuerpo (43).
- 28ª. No puede conjugarse lo mortal con lo inmortal, viviendo solidariamente con sentimientos y acciones comunes. Es contradictorio, pues, que un ser inmortal se acople a otro mortal para sufrir con él, sin necesidad (44).
- 29ª. Los seres eternos, en fin, deben repeler todos los golpes, procedentes del exterior, como ocurre con los átomos y el vacío, lo que no se produce con el alma, fácilmente vulnerable por miedos, enfermedades y pérdidas de memoria (45).

La larga serie de pruebas, alguna de las cuales podría ser, incluso, desglosada, traduce una polémica fría y racional cuya paternidad no parece que deba serle atribuida, en consonancia con su afirmación de que sólo intentará resumir el tema (46). La conclusión que obtiene de sus pruebas es que:

Nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum,
quandoquidem natura animi mortalis habetur (47).

Alegato definitivo, que traduce fielmente la recomendación de su maestro (48): *ἐντέλλεσθαι δὲ ἐν τῷ νομίζεσθαι μηθεὶν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον· ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ*

*κακὸν ἐν ἀποθνήσκει· σπέρματι δὲ εἶναι ἀπο-
θνήσκουσιν ὁ θάνατος.*

Sin embargo, el autor no se encuentra muy seguro del poder de convicción de sus pruebas científicas, por lo que no duda en sumergirse en una polémica de carácter distinto. Su tono es, ahora, más agrio y confuso, menos sistemático. El verso 830 marca un jalón decisivo en el desarrollo del libro III, separando las frías argumentaciones filosóficas, basadas en sus principios físicos correspondientes, y el violento enfrentamiento emocional contra el hecho indiscutible del miedo instintivo a la muerte.

Expresa la idea de la muerte, concebida como el fin de toda sensación y toda consciencia, de modo que, en ella, nada deba esperarse sino un prolongado reposo. Recurre, de nuevo, al concepto de tiempo para probar que, del mismo modo que nada nos afectaron los acontecimientos ocurridos antes de nuestra existencia, tampoco nada podrá afectarnos, una vez que sobrevenga la muerte (49).

Rechaza las actitudes populares insanas, basadas en falsos prejuicios sobre la muerte, como el temor a posibles males futuros y la pérdida de los bienes de esta vida, de donde pueden derivar los falsos lutos por los finados, el ansia de placeres y el apremio por disfrutar del mayor número de goces, en previsión de no poder hacerlo después de la muerte. Descubre el irracionalismo de quienes sufren imaginándose su cadáver corrompido, sirviendo de pasto a gusanos y otros animalillos, pues, con ello, aunque afirmen lo contrario, dejan subsistir una parte de su sensibilidad en la muerte. Analiza

las causas del miedo en la angustia existencial del hombre y, relegando la fría polémica escolástica, se adentra en los oscuros senderos de la precariedad existencial del hombre que, según sus palabras (50), indignatur se mortalem esse creatum, situando en la conciencia de finitud el fundamento del miedo a morir. Ese terror no es sino la traducción a nivel consciente del instinto de supervivencia y, supone, en Lucrecio, la captación de la importancia, casi primacía, del subconsciente sobre la razón en el hombre común cuando afirma que

Nec radicitus e uita se tollit et eiecit,
sed facit esse sui quiddam super inscius ipse (51).

La evocación de la tétrica imagen de un espectro humano contemplando de pie su cadáver corrupto (52), expresa ese inconsciente instinto de resistencia del hombre a desaparecer por completo y volver a la nada.

Vanas y necias, dice, son las lamentaciones por la pérdida de hogar, esposa e hijos con la muerte, pues la insensibilidad, que ésta trae consigo, impedirá que todo bien se añore cuando se han traspasado sus umbrales (53). Igualmente, son falsas e hipócritas las quejas de los vivos, llevando luto permanente por los seres queridos muertos, pues, al partir, dejaron, también toda posibilidad de sufrimiento (54). No menos depravada es la actitud de quienes juzgan la brevedad de la vida como un estímulo para agotar al máximo los placeres, como si en la muerte cupiera un arrepentimiento por no haber gozado suficiente (55).

En sus argumentos, aparentemente alejados del sistema epicúreo (56), personaliza incluso a la misma na-

turalaleza, ley de vida y de muerte, verdadera sustituta en esas funciones de la divinidad, imprecando a quienes se resisten a aceptar su condición mortal (57). Su voz martiriza al moribundo recordándose que si ha gozado de la vida debe, satisfecho, abandonarla voluntariamente, ya harto, y, si ha sufrido, debe aceptar la muerte como liberación de tantas fatigas (58). Pero la alocución de la naturaleza demuestra la dificultad de convencer, con razones, a una actitud vital que se asienta en la irracionalidad del instinto. De ahí que la voz de la suprema ley termine ordenando y recurriendo a la coacción:

Nunc aliena tua tamen aetate omnia mitte

aequo animoque agendum gnatis concede: necessest' (59).

Para predisponer a la serena aceptación de la muerte, insiste en su carácter ineludible. Todos los humanos han muerto y, puesto que escapa a toda posibilidad de elección, es mejor aceptarla con tranquilidad (60). Recuerda Lucrecio que todos los grandes hombres han muerto y, por primera y última vez, cita a grandes personajes de la vida política. Evoca al rey Anco Marcio y a Jerjes, cuyo nombre silencia, y a Escipión Africano, al que llama, no sin fina ironía, Scipiadas, belli fulmen, Carthaginis horror (61), para afirmar que, al fin, dió con sus huesos en tierra como el último de los esclavos, en el verso siguiente.

La ocasión era magnífica para haber recogido, en emocionada secuencia, los grandes nombres de la historia de Roma, y cualquier exponente del pensamiento tradicional romano así lo habría hecho. Lucrecio guarda silencio y con ello

propina un duro golpe al concepto de inmortalidad por la fama que Cicerón encierra en su Sueño de Escipión, tanto como a los exempla y a los mores maiorum. En el anonimato quedan científicos y poetas a los que llama repertores doctrinarum atque leporum (62); sólo a Homero nombra, entre los poetas, llamándole admirativamente Unus Homerus (63), y no deja de referirse, con respeto y admiración, a sus grandes precursores, Demócrito y Epicuro.

Teniendo presente la muerte de los grandes hombres, recrimina duramente a quien, uigilans stertis (64), no es capaz de aceptarla llevando una vida esteril y vacía. Es el miedo a la muerte, latente en el sentimiento de angustia existencial, lo que genera, para Lucrecio, las insatisfacciones humanas, que describe logrando uno de los más profundos análisis del tedium uitae de todos los tiempos (65). Analiza la inquietud de quien, sin saber lo que quiere, se siente siempre incómodo, buscando aliviar su tensión y zozobra en el cambio constante de lugar y ocupación, fracasando siempre, porque, en realidad, huye de sí mismo y de su propia condición.

Sus razonamientos finales implican aceptar la conciencia que el poeta tiene del éxito, sólo parcial, de sus argumentos. Parece contemplar la posibilidad de un fracaso en sus propósitos de que se aceptase la muerte como un fenómeno natural y, pragmáticamente, alude a su ineludibilidad, que debe significar al menos resignación:

Certe equidem finis uitae mortalibus adstat
nec deuitari letum pote quin obgamus (66).

El esfuerzo, llevado a cabo en la segunda parte del libro III para liberar al hombre del miedo a la muerte, deja translucir la impotencia del poeta, inconscientemente un tanto reconocida, en el tratamiento del tema. Es significativo que en el proemio del mismo libro prometa dedicarse a extirpar el metus Acheruntis, que apenas recibe, después, atención, y ese temor se concreta en el vértigo a lo indefinido. Quizás, el hecho demuestre que las penas de los infiernos no eran sino la máscara del temor a morir, pero que el fundamento, aún sin ataduras supersticiosas, hundía profundamente sus raíces en las mismas entrañas del hombre. No es extraño que, en su exposición, surja un Lucrecio distinto, sin sarcasmos ni concesiones estilísticas, pero infinitamente más humano que en el resto del poema.

No descuida, sin embargo, el estudio de las supuestas penas infernales, que, en él, reciben una interpretación alegórica (67). Del mismo modo que el cielo y el mar prestaban su imagen plástica a la visión poética del mundo para simbolizar los temores y ambiciones humanas (68), los suplicios infernales simbolizan sufrimientos de esta vida. En otras palabras, no existen los infiernos, ni el más allá, sino que todo ello está presente en esta vida, allí donde reina la ignorancia, porque hic Acherusia fit stoltorum denique uita (69).

No sufre Tántalo, en los infiernos, sopor-tando el peso de la enorme carga rocosa que amenaza con aplastarlo, sino que hay, en este mundo, muchos Tántalos temiendo eternamente ser objeto de la ira de los dioses (70). No sufre Ticio en el Aqueronte, viendo como las aves desgarran sus en-

trañas sin descanso, sino que está aquí, dentro de quienes se dejan poseer por las angustias del amor y otras pasiones igualmente nefastas (71). Tampoco Sísifo se afana en izar la enorme roca a la cumbre de una empinada montaña para desesperarse cuando, cerca de la cima, vuelve a caer y debe recomenzar de nuevo su tarea, sino que son sísifos quienes dedican su tiempo a la búsqueda del poder y la riqueza, para no quedar nunca satisfechos (72). No existen las Danaides pretendiendo vanamente llenar un recipiente sin fondo en el Ades, sino aquí, en aquellos que no se hartan de placeres ni son capaces de encontrar una medida justa para sus deseos (73). Las penas infernales, pues, están dentro de quienes, habiendo delinquido, encuentran perturbada su conciencia por el temor al castigo (74).

Sólo el conocimiento de la verdad, mediante el estudio de la ciencia y la contemplación de la naturaleza, pueden liberar al hombre de los tormentos que le acechan en su ignorancia (76), logrando con ello la auténtica piedad (77), que le independizará de los avatares de una época incierta, y logrando, en consecuencia, la eliminación de los vulnera uitae, la avaricia y ambición, originadas, precisamente, por la inseguridad de los tiempos.

NOTAS AL CAPITULO X

- (1) Así se deduce del análisis de los vv. III, 59-64:

Denique avarities et honorum caeca cupido
quae miseros homines cogunt transcendere fines
iuris et interdum socios scelerum atque ministros
noctes atque dies niti praestante labore
ad summas emergere opes, haec vulnere uitae
non minimam partem mortis formidine aluntur.

- (2) III, 70-72.

- (3) Cf., III, 74-86.

- (4) Cf., Perelli, L., Op. Cit., p. 76, donde se pregunta:

"In primo luogo Lucrezio era fedele alla dottrina epicurea, nell'attribuire tanta importanza al terrore degli dèi e della morte, e nell'interpretare esclusivamente con questa funzione liberatrice tutta la scienza della natura? In secondo luogo il timore degli dèi e dell'oltretomba al tempo di Lucrezio era così forte, da costituire realmente la maggior fonte di turbamento e di affanno, come egli dice, o non è piuttosto l'anormale natura del poeta che deforma in questo senso la visione dei mali dell'umanità contemporanea?". En las páginas siguientes se reafirma Perelli en la opinión de la independencia de Lucrezio respecto a Epicuro al conceder tan gran importancia al temor a los dioses y a la muerte. Y debe notarse, efectivamente, que, aún cuando Lucrecio no olvida las otras causas que generan la turbación y el sufrimiento humanos, a las que se refiere

Epicuro, éstas están más diluídas en el poema y, sin duda, no gozan de una atención similar a las anteriores. Los aspectos epicúreos un tanto relegados por el poeta son: el desconocimiento del justo límite de los placeres, la carencia de criterios válidos para juzgar la veracidad de los sentidos, la incredulidad sobre la libertad humana y el sentimiento de sujeción ante el azar y la necesidad.

- (5) Cf., supra, pp. 87.
- (6) Historia de la Literatura Latina, pp. 197-199.
- (7) Cf., III, 136-144.
- (8) Cf., III, 94-97.
- (9) III, 145-167.
- (10) III, 186-200. La demostración de su liviandad se denota con la no variación de peso en los cuerpos, cuando la substancia anímica los abandona. Cf., III, 228-230.
- (11) Cf., III, 231-236.
- (12) Cf., III, 241-244.
- (13) III, 262-265:

Inter enim cursant primordia principiorum
motibus inter se, nil ut secernier unum
possit nec spatio fieri diuisa potestas,
sed quasi multae uis unius corporis extant.

En su insistencia por salvaguardar la unión de los elementos constitutivos del alma, no puede dejar de observarse la intención por unir sus destinos, de modo que la mortalidad de uno exija la del otro. El animus, a pesar de su primacía, de sus facultades propias (III, 143-144) y de ser más esencial para la vida, (III, 396-401) no era menos espacial y material que el anima. La distinta proporción de los componentes del alma en el cuerpo humano son el fundamento de la diversidad probada, existente en los caracteres de las personas (III, 288-322).

- (14) III, 416: Hoc anima atque animus uincti sunt foedere semper.
- (15) 323-326:
Haec igitur natura tenetur corpore ab omni
ipsaque corporis est custos et causa salutis;
nam communibus inter se radicibus haerent
nec sine perniciie diuelli posse uidentur.
- (16) III, 327-349.
- (17) III, 434-444.
- (18) III, 445-458.
- (19) III, 459-473.
- (20) III, 476-486.
- (21) III, 487-509.

- (22) III, 510-525.
- (23) III, 526-547.
- (24) III, 548-557.
- (25) III, 558-579.
- (26) III, 580-591.
- (27) III, 592-602.
- (28) III, 603-611.
- (29) III, 611-614.
- (30) III, 615-623.
- (31) III, 624-634.
- (32) III, 635-669.
- (33) III, 670-678.
- (34) III, 679-697.
- (35) III, 698-712.
- (36) III, 713-740.
- (37) III, 741-747.
- (38) III, 748-753.
- (39) III, 754-759.

- (40) III, 760-769.
- (41) III, 770-775.
- (42) III, 776-783.
- (43) III, 784-799.
- (44) III, 800-805.
- (45) III, 806-829.
- (46) III, 261: Sed tamen, ut potero summatim attingere, tangam.
- (47) III, 830-831.
- (48) Cf., D.L., X, 124. Igualmente en X, 125, insiste en este concepto:

- (49) III, 838-840:

sic, ubi nom erimus, cum corporis atque animai
discidium fuerit quibus e sumus uniter apti,
scilicet haud nobis quicquam, qui nom erimus tum.

Versos, que expresan la misma idea epicúrea (D.L., X,

125): *Ὁ θάνατος οὐδέν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ
διαλοθῆναι ἀναίσθηται· τὸ δ' ἀναίσθητοῦ
οὐδέν πρὸς ἡμᾶς.*

La afirmación del maestro, revivida por el discípulo,

chocaba frontalmente con el concepto romano de inmortalidad por la fama que, en la vida práctica, se traducía en un estímulo para la dedicación pública. La aristocracia romana aspiraba a dejar, tras de sí, una aureola de realizaciones ilustres, al lado de sus imagenes y tituli, concepción agonística de la vida a la que rotundamente se opone Lucrecio.

- (50) III, 884.
- (51) III, 877-878.
- (52) III, 879-883.
- (53) III, 894-903.
- (54) III, 904-911.
- (55) III, 912-930.
- (56) Lucrecio se aparta de Epicuro, no en el contenido, puesto que las afirmaciones fundamentales de Lucrecio en torno a la muerte, se encuentran en la Epístola a Meneceo (D.L., X, 122-127), sino en la forma de tratar el tema: En Epicuro todo es diáfano y el enfoque del miedo a la muerte no ofrece más problemas que cualquier otro tema y, en consecuencia, su liberación no presenta mayores dificultades. Para Lucrecio resulta muy problemático su aniquilamiento, así como su serena aceptación por parte de sus contemporáneos. Si, para el maestro, se debe dar gracias a la naturaleza por lo fácil que es el acceso a la felicidad (Cf., fr. 469 Us), para el disci-

pulo es tremendamente difícil, por cuanto se requiere de la liberación del temor a la muerte que le exige tantos esfuerzos. No obstante, también Lucrecio ha expresado claramente su optimismo respecto a las posibilidades de superación de los hombres en III, 319-322:

Illud in his rebus uideo firmare potesse,
usque adeo naturarum uestigia linqui
paruola quae nequeat ratio depellere nobis,
ut nihil impediat dignam dis degere uitam.

Sólo teniendo en cuenta esta dualidad, se puede afirmar la existencia de unos sentimientos internos en contradicción con sus postulados doctrinales, y sólo en este caso, puede hablarse de un Anti-Lucrecio en Lucrecio.

- (57) III, 931-962.
- (58) No alude a la posibilidad de que, quien en la vida ha disfrutado, quiera gozar más y, sobre todo, de que, quien no ha disfrutado, pretenda cambiar su fortuna. Si bien, este último caso parece ser contemplado al afirmar que las cosas son siempre las mismas: eadem sunt omnia semper (III, 945).
- (59) III, 961-962. Los versos siguientes (963-971) suavizan la afirmación contenida en los precedentes, justificando la solicitud de la voz de la naturaleza. Puesto que, según sus principios físicos, la materia permanece constante y nada se crea ni se destruye, el nacimiento de nuevas generaciones requiere la materia expulsada por las antiguas. Tal es el sentido del verso III, 967: materies

opus est ut crescant postera saecula, que se usa, como argumento, para convencer al moribundo de la necesidad de aceptar su muerte serenamente.

- (60) El motivo es tópico y se encuentra muy repetido en toda la literatura consolatoria. Cf., por ejemplo, Homero, Iliada, XXI, 106, 7; Horacio, Carmina, I, 28, 7; Cicerón, Iuscul., I, 34, 84 y I, 37, 90; Plutarco, Cons. ad Apoll., 110 d y f; Séneca, Cons. ad Marc., 20-23; Cf., Paratore, E. y Pizzani, U., Op. Cit., pp. 299 ss. y Perelli, L., Op. Cit., pp. 76-128.
- (61) III, 1034.
- (62) III, 1036.
- (63) III, 1037.
- (64) III, 1148. El insulto proviene de la comparación de las vidas plenas de los grandes hombres muertos, y la vacía y atormentada de quien no quiere aceptar su condición mortal. Sin embargo, debe notarse que la intención de Lucrecio no es incitar a la muerte, sino a su comprensión como hecho ineludible. El verso 1045 -tu uero dubitabis et indignabere obire- no invita al suicidio sino que apostrofa al necio con el propósito de convencerle. Perelli, L., Op. Cit., pp. 95 ss., piensa que la idea contradice a Epicuro. Efectivamente, Epicuro afirmaba (D.L., X, 126):
ὁ δὲ παραγγέλλων τὸν μὲν νέον καλῶς ζῆν, τὸν δὲ γέροντα καλῶς καταστρέφειν εὐφθγς ἐστίν,
 pero también debe destacarse que la misma pregunta del v. 1045 del l. III de Lucrecio tiene precedente en esa

otra que Epicuro deja en el aire en D.L., X, 127 (*εἰ μὲν γὰρ πεποιθὼς τοῦτο φησὶ, πῶς οὐκ ἔπέρχεται ἐκ τοῦ ὅτι*)

De ello se deduce, una vez más, que tampoco en este tema hay oposición entre ambos, sino intensificación del tratamiento del problema por parte de Lucrecio —a la luz de los textos conservados de Epicuro— lo que podría deberse a las peculiaridades de la época final de la República romana.

- (65) Su asombrosa capacidad de penetración psicológica muestra la cumbre que la antigüedad clásica alcanzó en el análisis de las miserias existenciales de la condición humana. Cf., III, 1057-1070:

haud ita uitam agerent, ut nunc plerumque uidemus
quid sibi quisque uelit nescire et quaerere semper
commutare locum quasi onus deponere possit.
Exit saepe foras magnis ex aedibus ille,
esse domi quem pertaesumst, subitoque reuertit,
quippe foris nilo melius qui sentiat esse.
Currit agens mannos ad uillam praecipitanter,
auxilium tectis quasi ferre ardentibus instans;
oscitat extemplo, tetigit cum limina uillae,
aut abit in somnum grauis atque obliuia quaerit,
aut etiam properans urbem petit atque reuisit.
Hoc se quisque modo fugit, at quem scilicet, ut fit,
effugere haut potis est; ingratiis haeret et odit
propterea, morbi quia causam non tenet aeger.

- (66) III, 1078-1079, idea que desarrolla en III, 1097-1099.

- (67) En su alusión a las penas infernales, su simbología no afecta a la polémica, que podría llegar a ser considerada fuera de lugar por las clases cultas de su época, aún cuando no habría carecido de motivos de acuerdo con la sensibilización de las masas. Quedaría, además, justificada su atención teniendo en cuenta el expediente ofrecido por las penas de los infiernos, en función de su uso como medio de cohesión social (Cf., supra, pp. III). En cambio, apenas lo toca, lo que deja sin validez las afirmaciones y tesis que pretenden encontrar una aporía fundamental entre Lucrecio y su época.
- (68) Cf., supra, p. 234-232.
- (69) III, 1023. En esta afirmación se ha pretendido observar un enfrentamiento con Epicuro por parte de Cumont, F., "Lucrèce et le symbolisme pythagoricien des enfers", pp. 229-240, quien afirma que la idea de que la vida humana sea infernal supone un concepto pesimista cercano al pitagorismo (Cf., Filón, De Congressu, II, 57) y ajeno al epicureismo. Igualmente piensa Traglia, A., Op. Cit., p. 140. Sus ideas las asume y enriquece Perelli, L., Op. Cit., pp. 96-97 y en "Lucrezio contro Epicuro", pp. 244-249. Objetamos, no obstante, a estas interpretaciones que Lucrecio sólo considera penosa la vida de los necios y a ellos sólo les atribuye el sufrimiento de los supuestos castigos infernales en vida, lo que no contradice la esencia doctrinal epicúrea, sino que, por el contrario, vuelve a enriquecerla, mediante la

interpretación alegórica del mito.

- (70) III, 980-983.
- (71) III, 984-994.
- (72) III, 995-1002.
- (73) III, 1003-1010.
- (74) III, 1011-1023.
- (76) Cf., III, 87-93, donde lo confirma en estos términos:

Nam ueluti pueri trepidant atque omnia caecis
in tenebris metuunt, sic nos in luce timemus
interdum, nilo quae sunt metuenda magis quam
quae pueri in tenebris pauitant finguntque futura.
Hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessest
non radii solis neque lucida tela diei
discutiant, sed naturae species ratioque.

- (77) La piedad epicúrea lucreciana consiste en una contemplación serena del todo, derivada de la comprensión de las causas de las cosas y fenómenos. Cf., infra, p. 316

CAPITULO XI. Lucrecio y la religión. Los dioses de Lucrecio. La religión y el culto en su sistema. La invocación a Venus y otros mitos en el De Rerum Natura.

La Teología lucreciana parte de tres premisas fundamentales: la aceptación, sin paliativos, de la existencia divina (1), su naturaleza corporea (2) y la consideración de que el conocimiento de la divinidad es extremadamente difícil (3). Quizás en esta última afirmación de que la tenue substancia divina escapa a la aprehensión de los sentidos, fuente fundamental del conocimiento, deba encontrarse una de las causas de su omisión del tratamiento directo de la teología, a pesar de sus promesas (4). Porque no deja de extrañar que un poema, definido por su polémica antireligiosa, no se enfrente de lleno con el problema de la teología epicúrea(5), esparciendo sus conceptos en toda la obra a modo de recordatorios o conclusiones.

Los dioses, dice, son compuestos atómicos, pero no son mortales (6), porque las emanaciones que emiten, causa de su conocimiento, se van supliendo con constantes aflujos de átomos, de modo que su forma permanece inmutable (7), aunque no su substancia, continuamente renovada. Sus moradas no se encuentran en ninguna parte de nuestro mundo (8), sino que, en función de su sutil naturaleza, viven en lugares apropiados (9), que escapan a la acción de los agentes perturbadores de nuestro mundo: los intermundia (10). Eternamente felices, disfrutando de la paz más profunda (11) encuentran

dentro de sí mismos todos los recursos; ajenos al mundo humano y a sus preocupaciones, resultan invulnerables, por tanto, para las acciones de los hombres:

Omnis enim per se diuom natura necessest
inmortali aeuo summa cum pace fruatur
semota ab nostris rebus seiunctaque longe.
Ipsa suis pollens opibus, nil indiga nostri,
nec bene promeritis capitur neque tangitur ira (12).

En estos versos se encuentra la base doctrinal lucreciana, de la que deriva tanto su concepción teológica como los fundamentos de su polémica antirreligiosa.

Sobre la apoyatura de los principios físicos, enunciados en los libros I y II, los libros V y VI se orientan a la demostración de que los dioses no han intervenido nunca, ni pueden tampoco intervenir, ahora, en el mundo (13). Pero con independencia de la contradicción física que supondría su actuación, una dedicación divina a otros menesteres, que no fuera su propia contemplación, sería igualmente opuesta a su felicidad (14). La polémica antiprovidencial, existente en los demás epicúreos, es resaltada y aumentada por Lucrecio, mediante la referencia insistente a los males del mundo, lo que no se encuentra en sus precedentes de escuela (15). Su insistencia en las imperfecciones de la naturaleza con relación al hombre, es explicable a la luz de su enfrentamiento con el providencialismo y antropocentrismo estoico, con lo que parece supeditar la consecución de la ataraxia a la liberación de la divinidad como fuerza opresora. El epicureísmo parece experimentar, de este modo, una mutación transcendental en su orden de valores

El poeta prefiere enfrentar al hombre con un mundo hostil, lo que podría ser fuente de angustia, antes que dejar una puerta abierta a la conversión de los dioses en tiranos, como habría ocurrido al aceptar la bondad del mundo. En su imperfección, por el contrario, encuentra recurso válido contra un providencialismo y teleologismo presentes en la filosofía política optimista (16): si los dioses hubiesen intervenido en el mundo (17), por fuerza, habrían de ser considerados malvados, pues, a menudo, sus castigos golpean a los inocentes y pasan de largo ante los culpables (18), pero la magnitud del universo, inmensi sumam (19), impide que pueda ser controlado por la divinidad (20).

La atribución a los dioses de acciones contrarias a su propia naturaleza, el olvido de que no pueden actuar en el mundo y de que, por ello mismo, sus favores no pueden ser comprados con presentes, porque ellos nec bene promeritis nec tangitur ira (21), ha conducido a los mayores crímenes en nombre de la religión:

Quod contra saepius illa
religio peperit scelerosa atque impia facta (22).

Para ilustrar los males, a que la religio conduce, elige el tema homérico del sacrificio de Ἰφιγένεια, inmolada por su padre Agamenón, con el fin de obtener de los dioses vientos favorables para su flota, siguiendo el consejo del adivino Calcante (23).

Aún cuando permanezcan oscuros los motivos de la elección de un tema propio de la poesía mitopoeica, el sacrificio de Ifigenia debe conectarse con la nueva función

que la poesía asume, al ser considerada como vehículo de expresión didáctica. El ejemplo simboliza la irreligión de los sacrificios religiosos, ordenados en función de unos fines políticos y constituye una clara denuncia de la impiedad que supone el feliz matrimonio existente entre la religión y la vida política en el mundo romano. La enormidad del criminal parricidio, expresada amargamente en los vv. I, 98-99 (24), que pretendía justificarse por su necesidad política -exitus ut classi felix faustusque daretur (25)-, queda desenmascarada, en toda su magnitud, cuando el poeta se enfrenta decididamente con la religión exclamando: tantum religio potuit suadere malorum (26). El mito se presta, también, a una interpretación alegórica; significando la opresión de una criatura torturada por la religio. Del mismo modo que Ifigenia, hostia maesta, sin otras excusas que la ambición militar y las razones de estado, se ve sometida a una red de engaños que no terminan sino con su ruina, así también, sufre el hombre, bajo el yugo de una religio impuesta por razones de estado.

Pueden perfilarse, en Lucrecio, cuatro niveles de relaciones frente a las redes de la religio, que comprenden, desde la postura de los ignorantes, que, desconociendo las causas de los fenómenos naturales, las atribuyen a los dioses y caen en aberrantes supersticiones (27), hasta la tranquilidad de espíritu del sabio, semejante a los dioses, inaccesible a los embites de las falsas creencias (28). Entre ambos extremos se sitúa la condición de quienes, afirmando estar a salvo de toda superstición, incurren en ellas, en los momentos desgraciados y en las circunstancias difíciles (29), multoque, dice, rebus acerbis acrius aduertunt animos ad re-

ligionem (30) (alude, sin duda, a los librepensadores que, a pesar de haber llegado a conocer la verdad, caen, de nuevo, en el error, impelidos por las nefastas vicisitudes de los tiempos, con lo que, una vez más, aparece sumergido en su época, al relacionar la inseguridad y la miseria de las condiciones vitales con el exarcebamiento del sentimiento religioso). Por ello, no basta un estudio superficial de la naturaleza, puesto que el espectáculo que ésta ofrece es tan extraordinario que su impresión puede conducir al error (31).

Nam bene qui didcere deos securum agere aeuom,
si tamen interesa mirantur qua ratione
quaeque geri possint, praesertim rebus in illis
quae supera caput aetheris cernuntur in oris,
rursus in antiquas referuntur religiones
et dominos acris adsciscunt.

Donde se manifiesta que, incluso aquellos que llegaron a conocer la verdad -qui bene didicere-, vuelven a recaer en las antiguas religiones -rursus in antiquas referuntur religiones-. La insistencia en el peligro de ceder ante la religio (32) aumenta, cuando, a estas causas, que pueden ser consideradas naturales, se unen presiones artificiales para abandonar la verdadera doctrina, promovidas por los uates:

Tutemet a nobis iam quouis tempore uatum
terrilouis uictus dictis desciscere quaeres.
Quippe etenim quam multa tibi iam fingere possunt
somnia, quae uitae rationes uertere possint,
fortunasque tuas omnis turbare timore!
Et merito: nam si certam finem esse uiderent

aerumnarum homines, aliqua ratione ualerent
religionibus atque minis obsistere uatum. (33).

Entre los uates, el poeta cita a Ennio (34), pero ello no aclara el problema de su identificación. Piensa Paratore (35), que se trata de los poetas, en general; pero, en realidad, el término latino tiene un valor cambiante y se usa indistintamente para designar también a los arúspices, adivinos y videntes, además de designar a los poetas, que con sus visiones fantásticas, se sitúan en el mismo plano que los primeros. Para Perelli (36), el fragmento se refiere, además del pitagórico Ennio, a otros neopitagóricos recientes, relacionados con el círculo de Nigidio Fígulo, donde se cultivaba la adivinación, artes mágicas e interpretaciones de sueños. Argumenta Perelli que la alusión de los vv. I, 102-103, es directa a Memmio y, puesto que éste era amigo de Nigidio Fígulo, según Cicerón (37), Lucrecio podía muy bien pensar que su amigo corría el riesgo de ser influido por los uates neopitagóricos. Pero debe considerarse que a la alusión directa de los vv. 102-103, sigue el enunciado de orden general de los vv. 107-109, en el que el peligro de sufrir los errores, patrocinados por los uates, se extiende a todos los hombres. De ahí que sea más lógico concluir con que el poeta alude, en general, a todos aquellos que estaban empeñados en difundir lo que él considera multa somnia, capaces de trastornar la vida, trayendo la angustia con sus amenazas y supersticiones.

En relación con el estado de prostración en que, según Lucrecio (38), la religión somete al hombre, toda referencia a ella está cargada de odio, en tanto que su actitud hacia el ser humano es de conmiseración. El poeta compren-

de y se apiada de la debilidad humana (39), pero no transige con sus posibles intentos de comprar a la divinidad con ofrendas o plegarias. Repudia todo tipo de culto exterior por hipócrita y falaz, porque:

Nec pietas ullast uelatum saepe uideri
uertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras
nec procumbere humi prostratum et pandere palmas
ante deum delubra nec aras sanguine multo
spargere quadrupedum nec uotis nectere uota (40).

Estas concepciones se enfrentan no solo con toda la tradición romana (41), sino también con su propio maestro, quien se mostraba partidario de asistir a los actos de culto de la ciudad (42). La diferencia de actitud entre ambos debe encontrarse en las distintas realidades religiosas de sus mundos y épocas, que suponen un carácter distinto en los estímulos recibidos. La religión romana, siempre pendiente de los actos humanos, estaba organizada para intervenir constantemente en la vida cívica (43), en mayor medida que la griega, lo que habría de suscitar una respuesta más violenta en el discípulo que en el maestro.

Un sólo verso en todo el poema -nec delubra deum cum placido pectore adibis (44)- contradice la postura generalizada de rechazo del culto exterior. Se incluye la frase en un contexto donde se afirma que, atribuyendo acciones nefastas a la divinidad, no se podrá acudir a sus templos con serenidad para recibir de los dioses los simulacros verdaderos (45). Pero la interpretación del verso citado, única concesión al culto en todo el poema, no queda muy clara y, por

supuesto, no es capaz de borrar la constante impresión de rechazo hacia la religión vulgar, por otras formas de religiosidad más altas. Con la excepción del v. 75 del libro VI, citado, Lucrecio comprende y confunde dentro del término religio tanto la religión como la superstición, siempre causando desgracias al género humano.

Mientras en Epicuro la liberación del miedo a los dioses y a la muerte era sólo un medio más para la consecución de la *ἡσυχία*, en Lucrecio, el ataque parece representar un fin más universal, como medio para lograr la liberación de la humanidad, y en el acto supremo de esa liberación, que hará posible la contemplación serena del todo, sitúa la verdadera religión, que él no conoce con el nombre de religio, sino con el de pietas (46), cuya posesión concederá a los hombres una vida digna de dioses (47).

Dentro del De Rerum Natura hay cabida para frecuentes alusiones a divinidades o mitos que, al menos aparentemente, podrían contradecir el espíritu del poema. Antiepicúreas pueden parecer las referencias simbólicas a las penas del Aqueronte y a la procesión de Cibeles, antilucrecianas (48), incluso, sus alusiones a Venus y Caliope.

No deja de resultar sorprendente que una obra, cuyo fin primordial es la liberación del hombre del temor a los dioses, a los que impone un alejamiento de cualquier actividad relacionada con el mundo, se inicie con una invocación a Venus (49), Aeneadum genetrix, madre de los romanos. A Venus se le solicita la paz para Roma -funde potens placidam romanis, incluta, pacem (50)- y asistencia para el poeta en

la composición de su obra -te sociam studeo scribendi uersibus esse (51)- lo que resulta opuesto a su concepción de la divinidad como semota ab nostris rebus seiunctaque longe (52). La aparente contradicción ha suscitado las explicaciones más diversas. De ellas extraigo las más significativas: Valentí (53), piensa que la petición de ayuda a Venus sobrepasa el simbolismo de una diosa concebida como personificación de las fuerzas creadoras de la naturaleza y concluye con que esa invocación "no se concilia de ningún modo, (con el resto del poema) mejor es reconocerlo de plano. El proemio está en contradicción con la doctrina y con el poema entero... Podemos suponer que cuando Lucrecio compuso este himno se encontraba en un estado de espíritu excepcional, en un momento de abandono, en el que la razón cedió al sentimiento". La opinión de Valentí reproduce el viejo juicio de Regembogen (54), que habría de ser seguido poco después por Tescari (55), quienes afirmaron la caída del poeta en la seducción del mito y su intento posterior de rectificación se encontraría en los vv. ss. 44-49. Sus opiniones son recogidas, en la actualidad, por Perrelli (56), aún cuando señale, además, la motivación literaria y la simbólica, en la que Venus representa el movimiento vital de la naturaleza en oposición al principio destructivo, personificado por Marte.

Ya Martha (57), concedía un valor simbólico a la Venus lucreciana, identificándola con la uoluptas, bien supremo del hombre y ley que gobierna la naturaleza, lo que sería aceptado poco después por Castiglioni (58) y dotado de un peculiar contenido por Della Valle (59), quien, afirmando la identidad de la Venus de Lucrecio con la pompeyana, lo usaría como prueba para demostrar su eterna tesis del origen cam-

pano del poeta.

Poco después, Bignone (60), sostendría la identidad entre Venus y Caliope, como símbolos del placer catastemático, lo que sería rechazado por Traglia (61), que la identifica con el placer cinético y, matizado por Giuffrida (62) y Giancotti (63). De la consideración de que Venus es invocada como la fuerza que gobierna la naturaleza -quae quoniam rerum naturam sola gubernas (64)-, deduce Boyancé (65) que no puede confundirse con la naturaleza creadora, sino con su ley universal, con su motor, la uoluptas, sumo bien, en sus dos acepciones, como placer catastemático y como placer cinético.

En nuestra opinión deben otorgarse motivos literarios y valoración simbólica (lo que excluye toda posibilidad de contradicción o aporía) y, dentro de los valores recogidos por la diosa, la postura de Boyancé parece la más sensata: no existe contradicción, a priori, entre placer cinético y placer catastemático. Si se tiene presente otras alusiones del poeta ligando la vida a la uoluptas (66), dejando que el movimiento se guíe por el placer (67), afirmando que el placer por excelencia es el placer del amor (68) y se compara con la carga erótica evidente de los vv. 12-20, no se puede dudar de la simbología cinética de Venus.

Pero la evidencia catastemática no es menor en el fragmento y se desprende claramente del contenido de los vv. 6, 8-9, 23-23, 29-30, 31-32 y 40 (69), de lo que debe deducirse la doble simbología cinético-catastemática que entraña la diosa, cuyos valores se mueven alternativamente.

Venus puede representar el placer cinético, pero lo que se le pide es una paz que, por otra parte, resulta coherente no sólo con el espíritu del poema, sino también con las esperanzas generalizadas de una Roma, víctima de la inseguridad y la amargura.

Como Venus significaba la uoluptas, ἡδονή en sentido amplio, Cibeles (70), a quien el poeta llama magna deum mater materque ferarum et nostri genetrix corporis (71), representa el poder creador de la tierra. La larga familiarización con los espectáculos de la naturaleza, su concepción materialista de un mundo que se ha gestado por sí mismo a partir de la propia materia, le incita, quizás, a mirar con ojos menos severos a aquellos cultos en los que más fácilmente puede verse una simbología de la supeditación del hombre a las fuerzas de la naturaleza. Como en el caso de la invocación a Venus, el significado es doble, encerrando, tanto un valor literario, como otro simbólico. También aquí, siente la necesidad de rebatir, con unos versos que, significativamente, son los mismos que introducía después de referirse a Venus (I, 45-49 = II, 646-651), lo que parece indicar que el poeta tiene conciencia de haberse permitido una pequeña licencia.

El mismo significado se encierra, con una mayor acentuación del valor literario, en su invocación a Caliope (72), de quien solicita ayuda para terminar el poema felizmente, y en su referencia a las creencias vulgares vertidas en torno al Eco (73). En todos estos pasajes, pero, fundamentalmente, en su referencia a Cibeles, Lucrecio parece alejarse del espíritu epicúreo, que negaba el origen artificioso del

mito, por el peligro de seducción que suponía, y se acercaría a valoraciones de sabor estoico y pitagórico, según Perelli (74) y Boyancé, en sus obras de juventud (75), pero su actitud no resulta del todo heterodoxa si se tiene en cuenta la postura de otros epicúreos con relación a la interpretación de los mitos de la poesía tradicional (76).

El mismo Lucrecio, aún siendo consciente de sus riesgos, acepta la validez de la interpretación alegórico-moral del mito, siempre y cuando se ponga atención en no turbar el espíritu con la turpi religione:

Hic si quis mare Neptunum Cereremque uocare
constituet fruges et Bacchi nomine abuti
mauult quam laticis proprium proferre uocamen,
concedamus ut hic terrarum dictitet orbem
esse deum matrem, dum uera re tamen ipse
religione animum turpi contingere parcat. (77)

Con lo que, de nuevo, nos encontramos al poeta, no como enfrentado al epicureismo, sino enriqueciéndolo, abriéndole nuevas vías y adaptándolo a los tiempos: cambiando su forma para salvaguardar mejor su contenido.

NOTAS AL CAPITULO XI

- (1) Debe destacarse que, a pesar de no necesitar de los dioses en su sistema físico, deja solidamente asentada su existencia. En los vv. V, 1169-1182, se refiere a las visiones de la divinidad y puesto que toda visión procede del impacto de unos simulacros, es preciso que exista una realidad de la que partan esas emanaciones. Así pues, la visión de los dioses es la prueba más concluyente de su existencia.
- (2) Su naturaleza debe ser material por cuanto está sometida a la emisión de simulacros que permiten su conocimiento, según la psicología expuesta en el libro IV.
- (3) V, 148-151:

Tenuis enim natura deum longeque remota
sensibus ab nostris animi uix mente uidetur;
quae quoniam manuum tactum suffugit et ictum,
tactile nil nobis quod sit contingere debet.

Donde, pone en relación lo sutil, tenuis, de su naturaleza, con la imposibilidad de ser aprehendida por los sentidos y la dificultad de ser conocida, uix, por la mente. El conocimiento mental de la divinidad había sido ya afirmado por Epicuro (según D.L., X, 139), afirmando que *ἐν ἄλλοις δὲ φησι τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητοὺς*. Los dioses son asequibles a la mente, porque dada su tenue naturaleza atómica, sólo la también sutil materia de la mente puede verse conmovida por ellos. Cicerón expone en De Nat.

Deor., I, 18 y 19, más ampliamente el tema, refiriéndose en I, 19, 49 a la comprensión mental de la divinidad según Epicuro: Epicurus... docet eam esse uim et naturam deorum, ut primum non sensu sed mente cernatur... mentem intentam infixamque intelligentiam capere.

- (4) Cf., I, 54-55 y V, 155. Sobre el tema de las promesas incumplidas, cf., supra, pp. 142.
- (5) El asunto, que puede ser considerado como el gran silencio del De Rerum Natura, puede encontrar explicación en la conciencia lucreciana acerca de la aporía fundamental que encerraba la teología epicúrea: el conocimiento de la divinidad es posible por la composición atómica de su naturaleza, de la que emanar simulacros que llegan al hombre, pero, por otra parte, se afirmaba que la divinidad no podía actuar en el mundo. Pero si se aceptaba que sus emanaciones alcanzaban al hombre, procedentes de los intermundia (lo que explica su conocimiento), ningún principio físico podría impedir su actuación en el mundo, hecho que, de ninguna forma, podía llegar a admitir Lucrecio. De ahí, la posible explicación de la parquedad de sus noticias sobre el tema, en comparación con otras fuentes epicúreas como el sobre los dioses de Filodemo o sobre la naturaleza de los dioses de Cicerón y, sin duda, habría ocupado un lugar importante en el *Περὶ φύσεως* de Epicuro.
- (6) II, 646-647.
- (7) En V, 1175-1176, confirma:
Aeternamque dabant uitam, quia semper eorum

suppeditabatur facies et forma manebat.

Los dos versos relacionan la permanencia de su forma con su continua renovación, del mismo modo que Cicerón, De Nat. Deor., I, 39, 109: Fluentium frequenter transitio fit uisionum ut e multis una uideatur. Es la renovación permanente de su materia lo que explica la condición eterna de la divinidad: Quomodo enim probas continenter imagines ferri, aut, si continenter, quomodo aeternae? Innumerabilitas, inquis, subpediat atomorum. Idea, en la que abunda Cicerón, Ibid., I, 19, 49. Cf., Ernout, A. y Robin, L., Op. Cit. T. III, pp. 159-161.

- (8) V, 146-147:

Illud item non est ut possis credere, sedes
esse deum sanctas in mundi partibus ullis.

- (9) V, 153-154:

Quare etiam sedes quoque nostris sedibus esse
dissimiles debent, tenues de corpore eorum.

- (10) III, 18-22:

Apparet diuum numen sedesque quietae
quas neque concutiunt venti nec nubila nimbis.
aspergunt neque nix acri concreta pruina
cana cadens uiolat semperque innubilis aether
integit, et large diffusso lumine ridet.

- (11) II, 1093-1094:

Nam pro sancta deum tranquilla pectora pace

quae placidum degunt aeuom uitamque serenam.

- (12) II, 646-651, versos repetidos en I, 44-49.
- (13) Cf., supra, cap. VIII y IX, pp. 216-213.
- (14) Cf., supra, cap. VI, pp. 113.
- (15) En Epicuro se encontraba la polémica antiprovidencial pero no aludía, en sus textos conservados, a los males del mundo, quizás, porque una insistencia en este punto habría podido ser considerada como fuente de angustia y, por tanto, estorbar la consecución de la ataraxía. Tampoco en el discurso del epicúreo Veleyo (según Cicerón, De Nat. Deor., I) ni en Filodemo, se encuentran alusiones a las imperfecciones del mundo.
- (16) La refutación teleológica más completa de toda la obra se encuentra en II, 167-181, donde afirma:

At quidam contra haec, ignari materiai,
naturam non posse deum sine numine reddi
tanto opere humanis rationibus admoderate
tempora mutare annorum frugesque creare,
et iam cetera, mortalis quae suadet adire
ipsaque deducit dux uitae dia uoluptas
et res per Veneris blanditur saecula propagent,
ne genus occidat humanum. Quorum omnia causa
constituisse deos cum fingunt, omnibu' rebus
magno opere a uera lapsi ratione uidentur.
Nam quous rerum ignoron primordia quae sint,
hoc tamen ex ipsis caeli rationibus ausim

confirmare aliisque ex rebus reddere multis,
nequaquam nobis diuinitus esse creatam
naturam mundi: tanta stat praedita culpa.

Su ataque se dirige fundamentalmente contra la tesis estoica de la adaptación de la naturaleza para satisfacer las necesidades del hombre, así como la posesión de los diversos sentidos y facultades del hombre para cumplir sus funciones, que expresa, por ejemplo, Balbo, según Cicerón (De Nat. Deor., II, 150). Renueva, con ello, el poeta, doctrinas ya sostenidas en la antigüedad por Empédocles y Anaxágoras, según Aristóteles (Phys., II, 8, 198 b, 16-29 y De partibus animalium, IV, 10, 687 z).

- (17) Hecho, cuya imposibilidad ha demostrado en los libros I, II, III, V y VI. Cf., supra, cap. VIII y IX, pp. 216 - 213.
- (18) Malvados, por haber creado un mundo nefasto para el hombre. Cf., II, 167-181 y II, 1101-1104, en lo que insiste en VI, 390-395 y VI, 417-420, a propósito de la explicación científica del rayo.
- (19) II, 1095.
- (20) II, 1095-1100.
- (21) I, 49.
- (22) I, 82-83.
- (23) El sacrificio de Ifigenia en I, 84-101. Los ecos de es-

te pasaje se encuentran posteriormente en la imagen de un novillo ante el altar de los dioses, II, 352-366.

- (24) Sed casta inceste nubendi tempore in ipso
hostia concideret mactatu maesta parentis.
- (25) I, 100.
- (26) I, 101. Verso que Paratore, E. y Pizzani, U., Op. Cit., p. 334 ss., comparan con V, 227: cui tantum in uita
restet transire malorum.
- (27) V, 1183-1193, donde explica el origen del falso sentimiento religioso de los hombres primitivos, basado en la ignorancia de las causas de los grandes fenómenos de la naturaleza.
- (28) III, 322.
- (29) III, 41-64. Su recaída demuestra la precariedad de sus conocimientos, puesto que es en los momentos difíciles cuando se muestra el verdadero carácter de los hombres. Cf., III, 55-58:
- Quo magis in dubiis hominem spectare periculis
conuenit aduersisque in rebus noscere qui sit;
nam uerae uoces tum demum pectore ab imo
eliciuntur et eripitur persona, manet res.
- (30) III, 53-54.
- (31) V, 82-87, repetidos en VI, 58-63.

- (32) El argumento no es exclusivo de Lucrecio y aparece en boca de Velejo, según Cicerón (De Nat. Deor., I, 20, 54): ... imposuistis in ceruicibus nostris sempiternum dominum, quem dies et noctes timeremus. Quis enim non timeat omnia providentem et cogitantem et animaduertentem et omnia ad se pertinere putantem curiosum et plenum negotii deum?.
- (33) I, 102-109.
- (34) I, 118 y 121.
- (35) "Spunti lucretiani nelle georgiche", pp. 195-197.
- (36) Op. Cit., pp. 159-160.
- (37) Ad Quint. Fratr., I, 2, 16.
- (38) Cf., por ejemplo, I, 62-65:
- Humana ante oculos foede cum uita iaceret
in terris, oppressa graui sub religione
quae caput a caeli regionibus ostendebat
horribili super aspectu mortalibus instans.
- (39) V, 1194-1197:
- O genus infelix humanum, talia diuis
cum tribuit facta atque iras adiunxit acervas!
Quantos tum gemitus ipsi sibi, quantaque nobis
uolnera, quas lacrimas peperere minoribu' nostris!
- (40) V, 1198-1202. Cf., no obstante, la opinión, en contra, de Ernout-Robin, Op. Cit., T. III, p. 165: "Il ne réprou-

ve pas les pratiques extérieures; il dit seulement qu'elles ne constituent pas la piété. C'est le langage même d'Epicure".

- (41) Cf., supra, cap. IV, pp. 104-132.
- (42) Cf., nota 94 del cap. VI, pp. 201 Cf., fr. 387, 12, 386 de Ussener, Velejo en Cicerón, De Nat. Deor., I, 20, 56, dice que... pie sancteque colimus naturam excellen-
tem atque praestantem.
- (43) Cf., supra, pp. 111 ss.
- (44) VI, 75.
- (45) VI, 68-78:
Quae nisi respuis ex animo longeque remittis
dis indigna putare alienaque pacis eorum,
delibata deum per te tibi numina sancta
saepe oberunt; non quo violari summa deum uis
possit, ut ex ira poenas petere inbibat acris,
sed quia tute tibi placida cum pace quietos
constitues magnos irarum uoluere fluctus,
nec delubra deum placido cum pectore adibis,
nec de corpore quae sancto simulacra feruntur
in mentes hominum diuinae nuntia formae,
suscipere haec animi tranquilla pace ualebis.
- (46) V, 1198-1203.
- (47) III, 322: Ut nihil impediat diuinam dis degere uitam.

- (48) Diferencia entre Epicuro y Lucrecio, por cuanto el primero había rechazado la interpretación simbólica del mito, mientras el segundo había hecho de él un válido recurso didáctico.
- (49) I, 1-40.
- (50) I, 40.
- (51) I, 24.
- (52) I, 46.
- (53) I. Lucrecio Caro. De la Naturaleza, l. I, p. 123.
- (54) Lukrez, Seine Gestalt in seinem Gedicht, p. 76.
- (55) Lucretiana, p. 84.
- (56) Op. Cit., pp. 165-170. En la p. 169, concluye: "nella preghiera a Venere Lucrezio ha ceduto alla seduzione del mito, all'impulso della fantasia poetica e della tendenza mistica; accorgendosi però della difformità della preghiera dalla dottrina epicurea, ha voluto avvertire il lettore che la retta ragione non deve dare la sua adesione alle favole mitologiche e poetiche che in qualsiasi modo possano far credere a un intervento divino nelle cose umane".
- (57) Le poème de Lucrèce, pp. 61 ss.
- (58) Appunti Lucreziani, p. 426.

- (59) "La Venere di Lucrezio e la Venere Pompeiana", pp. 1-23.
- (60) Storia della letteratura latina, T. II, p. 443.
- (61) Sulla formazione spirituale di Lucrezio, pp. 195-196.
- (62) L'epicureismo nella letteratura latina, pp. 83-84.
- (63) Il preludio de Lucrezio, p. 167.
- (64) I, 21.
- (65) Op. Cit., pp. 76-80.
- (66) V, 117 ss.
- (67) II, 257.
- (68) II, 171.
- (69) I, 6: Te, dea, te fugiunt venti, te nubila caeli.
I, 8-9: Tibi rident aequora ponti,
placatumque nitet diffuso numine caelum
I, 22-23: Nec sine te quicquam dias in luminis oras
exoritur, neque fit laetum neque amabile quicquam
I, 29-30: Effice ut interea fera moenera militum
per maria ac terras omnis sopita quiescant
I, 31-32: Nam tu sola potes tranquilla pace iuvare
mortalis
I, 40: Funde petens placidam Romanis, incluta, pacem.
- (70) II, 593-643.

- (71) II, 598-599.
- (72) VI, 92-95.
- (73) IV, 580-594.
- (74) Op. Cit., pp. 169-173.
- (75) "Une exégèse stœïcienne chez Lucrèce", p. 147.
- (76) Cf., Grimal, P., Op. Cit., pp. 156-158; id., "Le "bon roi" de Philodème et la royauté de César", pp. 254-285; Paulucci, L., "Studi sull'epicureismo romano", I, p. 486 ss.
- (77) II, 654, 658.

CAPITULO XII. Actitudes éticas. Principios teóricos y normas prácticas. La disgresión sobre el amor.

La Etica no disfruta de tratamiento específico en el poema y sólo en el proemio del libro II (vv. 1-62) se encuentran en forma diluida los principios teóricos básicos, quedando algunas alusiones dispersas por toda la obra, a modo de corolarios o recordatorios morales. Sin embargo, la eliminación del miedo a los dioses y a la muerte, espina dorsal de su empresa, sólo adquiere verdadero sentido, si se inserta dentro de su contexto de contribución a la formación de un nuevo tipo humano, caracterizado por su autodomínio y su actitud, serenamente comprensiva, ante el mundo. En este sentido, el De Rerum Natura puede ser considerado como un gran compendio de ética, si bien, en él, el fin moral último se ofrece lejano y la preocupación por el adecuamiento de unos medios idóneos le otorga el aspecto de un tratado de Física por los temas que suscita.

Propone un modelo de conducta nuevo, ajeno tanto a la falsa guía de las reacciones instintivas y a los vicios derivados de éstas, como al nefasto orden de valores preñado de intereses particulares y falsedades creados por una sociedad enferma. En función de esta finalidad, acumula argumentos físicos y pruebas históricas, dirigidos al establecimiento de unas condiciones que harán posible la difícil conquista de una forma de vida propuesta como deseable, aniquilando las trabas e impedimentos que estorban su camino. La fe-

licidad se logrará cuando el hombre consiga realizar en sí mismo el ideal de sabio, pero esa divina emoción la va degustando a medida que va sintiéndose libre de obstáculos. Es, como si Lucrecio, convencido de la dificultad de la empresa, hubiese colocado fragmentos del premio al final de las distintas etapas del viaje.

Nada más opuesto a la doctrina y al carácter del poeta, que las acusaciones vulgares vertidas, peyorativamente, sobre el genio y el estilo epicúreos. Puede rebuscarse cuanto se quiera en su obra, en ningún momento aparecerán motivos para situarlo corriendo tras los placeres, alejado de toda consideración por el bien común y sumergido en el más egoísta de los hedonismos (1).

Un fragmento del libro II ha servido de base para estas acusaciones:

Suaue, mari magno turbantibus aequora ventis,
e terra magnum alterius spectare laborem;
non quia uexari quemquamst iocunda uoluptas,
sed quibus ipse malis careas quia cernere suaue est.
Suaue etiam belli certamina magna tueri
per campos instructa tua sine parte pericli.
Sed nil dulcius est, bene quam munita tenere
edita doctrina sapientum templa serena,
despicere unde queas alios passimque uidere
errare atque uiam palantis quaerere uitae,
certare ingenio, contendere nobilitate
noctes atque dies niti praestante labore
ad summas emergere opes rerumque potiri. (2)

Pero estos versos no expresan, en modo alguno, desprecio por las vicisitudes de sus semejantes, porque, como el poeta dice, non uesari quemquamst iocunda uoluptas(est), sino el recurso de enfrentar dos situaciones diametralmente opuestas: la vida penosa de quienes se conducen desordenadamente y la feliz de quienes se comportan con sabiduría, de modo que esta última, por sus consecuencias, triunfe sobre la opción adversa. Es un procedimiento habitual en la retórica, y también en Lucrecio, el oponer violentamente las dos salidas, de modo que se imponga, con claridad, la elección de una de las dos, a través de la reducción al absurdo de la contraria. No supone, pues, una llamada al gozo en el padecer ajeno, sino la consideración de los males que trae consigo un obrar nefasto, en el que concurren los vicios odiados y repudiados por el autor: la lucha por sobresalir en nobleza e ingenio, la ambición política y el ansia inagotable por la posesión de las riquezas. No hay odio hacia los hombres que buscan confundidos el camino de la vida, sino piedad y conmiseración por los sufrimientos que sus equivocaciones les provocan, como él mismo expresa:

O miseras hominum mentis, o pectora caeca!

Qualibus in tenebris uitae quantisque periculis

degitur hoc aevi quodquunquest! (3)

Es para librar al hombre de esos errores, por lo que escribe un poema en el que la verdad se impondrá deleitando, mientras sus argumentos atacan denodadamente una realidad humana y social que le disgusta. Absurda sería la postura de tachar de egoismo a un hombre, cuya única obra conocida surgió para luchar contra él, e inexacto pretender privar de con-

tenido altruista a un luchador que se dedicó con entusiasmo a ayudar a sus semejantes en el logro de la felicidad.

Su meta es la posesión de la voluptas, a la que tanto los hombres como los animales tienden por naturaleza. Simbolizada por Venus, e invocada en el himno que da inicio al poema, es susceptible de cuatro acepciones o significados, los cuales recoge (4). Sin extenderse en la doctrina teórica del máximo bien, e incluyéndola en su plegaria a la diosa (5), se refiere a los placeres del cuerpo y los del alma, distinguiendo en cada uno su polo cinético y el catastémico. Lucrecio concede prioridad al placer en reposo o catastémico, provocado por la ausencia de dolor en el cuerpo y de inquietudes en el alma:

Nonne uidere

nil aliud sibi naturam latrare, nisi utqui

corpore selunctus dolor absit, mente finatur

lucundo sensu cura semotaque metuque?(6)

En tanto que prevalece siempre el placer del espíritu sobre el corporal. Por eso, para él, Epicuro merece ser más recordado que el resto de hombres y héroes, porque, liberando de la angustia a las almas, las condujo a aguas tranquilas (7), dando más seguridad y felicidad a los hombres que los fabulosos trabajos de Hercules (8) y concediendo a la humanidad las condiciones para alcanzar un progreso moral equiparable al material. En nada ayudaban a la felicidad los avances técnicos, si se abandonaba la atención a un espíritu enfermo que corrompía todo lo que desde el exterior le llegaba (9). Fue Epicuro quien otorgó al hombre la posibilidad de disfrutar del

placer espiritual y con ello, le entregó la llave de la felicidad (10).

Pocas condiciones son necesarias para satisfacer el cuerpo, que no requiere sino carecer de dolor y tener cubiertas sus necesidades más elementales:

Ergo corpoream ad naturam pauca uidemus
esse opus omnino, quae demant cumque dolorem,
delicias quoque uti multas substernere possint (11).

Distingue claramente entre las necesidades naturales y necesarias, a las que señala como aquellas quae demant cumque dolorem, las ἀναγκαῖαι καὶ φυσικαί de Epicuro (12), y las que llama deliciae, identificables con las φυσικαί μόνον de su maestro, describiendo como superfluas, las κεναί, un conjunto de pseudonecesidades o falsas urgencias creadas por la necesidad de los hombres, en forma gratuita (13).

Más difícil se ofrece el logro de las condiciones espirituales, porque requieren la eliminación de unas pasiones e inquietudes, cuyas raíces se hunden en sentimientos primarios provocados por el miedo a la muerte y a los dioses. De un lado, se precisa erradicar las creencias religiosas que incluyen la ilusión de un mundo gobernado por la divinidad y de un más allá con premios y castigos para las almas inmortales; de otro, urge atender a las angustias provocadas por los anteriores y por la insatisfacción humana ante su propia condición existencial. Es ese inconformismo del hombre con sus propias limitaciones, uno de los aspectos mejor comprendidos y

expresados por Lucrecio, constituyendo uno de los valores fundamentales y permanentes del poema en el mundo de la cultura.

El tema de la insaciabilidad se relaciona con la negación de los deseos superfluos, como condición para obtener una paz espiritual, con lo que ha de alcanzar una más perfecta hominización a través de una libertad interna en el obrar, ajena a las vicisitudes incontrolables externas. La situación contraria acerca el infierno a esta vida, con las penas de un Ticio, la desesperación de Sísifo y las angustias de unas Danaides nunca satisfechas (14).

En la consideración de los deseos vanos, imposibles de saciar y siempre funestos para el hombre, evoca los males más significados que atormentan su época: la ambición de poder y de gloria, y la búsqueda incansable de aumentar sus riquezas (15). A esos fenómenos, a esas inquietudes o necesidades, no las juzga sólo como *κέρδι*, no naturales ni necesarias, sino que, superando en radicalismo a su maestro, las confunde con las peores pasiones, llamándolas uolnera uitae. Evidentemente, el poeta se encuentra motivado por las rapiñas, proscripciones y muertes de unos tiempos inquietos, donde los motivos de lucro personal debían privar sobre los ideológicos, a la hora de poner soluciones a los problemas de la convivencia común (16).

Al examinar la evolución de la humanidad, con el objeto fundamental de excluir de ellas toda acción sobrenatural, evoca la eclosión de esas pasiones (17) expresando, al mismo tiempo, su visión pesimista y también la existencia de esos uolnera en la Roma de su tiempo con frase lapidaria:

Nec magis id nunc est neque erit mox quam fuit ante (18).

Las repetidas alusiones del autor al tema, ofrecen el grado de preocupación íntimo, tanto como su vigencia, lo que, por lo demás, coincide con lo que sabemos de su época, pero carece de antecedentes al considerarlos en relación con el temor a la muerte. Se muestra igualmente original por su enfoque de la insaciabilidad de los deseos superfluos, con el corolario de la frustración del espíritu enfermo, expresada a través de la fórmula nequicquam quoniam (19). Las referencias válidas para el hombre, en relación a sí mismo, son aplicables, igualmente, a la oligarquía con respecto al pueblo romano y a Roma para con su imperio, de modo que, en el fondo de sus acusaciones al hombre, late el desenmascaramiento de un pueblo que demuestra poseer en sus relaciones con la población sometida los mismos vicios que el individuo con la comunidad. Ante la opción política romana, recomienda:

ut satius multo iam sit parere quietum (20)

que expresa en latín la fórmula epicúrea del $\lambda\epsilon\theta\epsilon\ \beta\epsilon\iota\omega\sigma\iota\varsigma$, como negativa rotunda a la participación en una vida pública contaminada. Para su maestro, el desdén por la política era un consejo (21) y el anhelo de participación juzgado como deseo superfluo, ni natural ni necesario, para Lucrecio, la vida política se confunde con la ambición y la avaricia y, por tanto, merece ser incluida entre las vulnera uitae, lo que supone una violenta respuesta a los estímulos ambientales. La máxima epicúrea del $\lambda\epsilon\theta\epsilon\ \beta\epsilon\iota\omega\sigma\iota\varsigma$ parecía haber sido abandonada por los exponentes del epicureismo romano (22), con lo que la postura del poeta haría extensivo el llamamiento a

sus propios compañeros de escuela, a quienes recordaría el sentido puro y original de una doctrina que iba abandonándose progresivamente. Su referencia a la no participación pública parece ir más lejos que la de su maestro, cuyo absentismo se justificaba por la necesidad de libertad interior, única posible para unos griegos sojuzgados por el poder de Alejandro.

En el caso del discípulo, la vida política no puede asociarse a la turbación de la serenidad espiritual, motivada por un dominio extranjero, inexistente en el caso de Roma, sino a la avaricia, ambición y crimen que acompañan la política. Su rechazo, sin paliativos (23), es la expresión de un sentimiento de angustia y horror, día tras día alimentado por la aspereza de las tensiones sociales y políticas de Roma. En todo momento, la jerarquía de valores combatida es la de la aristocracia, con sus ideales de élite política, de honor y de gloria, contrastando duramente con los pensadores representantes de la axiología aristocrática tradicional.

Para Cicerón (24), la Historia de Roma ofrecía ejemplos brillantes de hombres preclaros que, con su conducta desinteresada, impregnada de vigoroso civismo, habían luchado por la paz y la concordia para mantener a raya el libertinaje (25). Lucrecio, en cambio, exige la negación de toda participación en la vida ciudadana para salvaguardar la serenidad espiritual, base de la felicidad del individuo, alejada de los volnera uitae que acompañan a la vida pública. Cicerón (26), por el contrario, pone en conexión las virtudes con la vida cívica, frente a un Lucrecio que consideraba incompatibles ambas.

Los 250 versos finales del libro IV, ofrecen, como tema, el amor, considerado, en general, como una pasión más que puede alejar al espíritu de la consecución de la *ἡδονή* o uoluptas. El argumento es sacado a relucir, como ejemplo, para asegurar la demostración de la persistencia de los simulacros en las imágenes formadas en sueños, suponiendo, en realidad, tales motivos una excusa incapaz de oscurecer fines más comprometedores. El enfoque científico niega que en el amor, y en sus circunstancias concurrentes, se produzca intervención alguna de la divinidad. La explicación biológica de la necesidad sexual (27) excluye la participación divina, del mismo modo que causas estrictamente naturales explican los problemas genéticos del fecundamiento (28), pero, sin duda, el objetivo fundamentalmente perseguido es de índole ética, denunciando cómo el amor, si no es sabiamente controlado, puede llegar a convertirse en un uolnus más, lo que supone en el autor el reconocimiento de la importancia del estímulo erótico en la modelación de la conducta humana.

Como pasión, se encuentra sometida a la ley de la insaciabilidad, de la que es exponente ejemplar tanto en sus manifestaciones,

unaque res haec est, cuius quam plurima habemus,

tam magis ardescit dira cuppedine pectus (29),

como en el desencanto lógico que sigue a su frustración (30).

De ahí que, cuando afirma que las penas del infierno están todas en esta vida, no deja de aludir al gigante Ticio, viendo eternamente devoradas sus entrañas por las aves, simbolizando las penas y angustias constantes de los enamorados:

Sed Tityos nobis hic est, in amore iacentem
quem uolucres lacerant atque exest anxius angor
aut alia quavis scindunt cuppedine curae (31).

La imagen de Ticio vulnera las más elementales bases de la quietud espiritual deseada por el poeta, lo que, en consecuencia, se traduce en un ataque tan furibundo al amor-pasión, que ha dado pie a que fuese considerado gestado por una experiencia personal desafortunada (32).

Según Schrivers (33), Lucrecio sigue una tradición psicopedagógica antigua al esforzarse en demostrar la locura y consecuencias funestas que entraña una pasión amorosa (34), denominada furor, rabies, ictus (35) y otros calificativos semejantes, que entrañan dolor, desesperación y angustia (36). No parece, en efecto, que pueda deducirse de la actitud del poeta hacia el amor una implicación personal, a la vista, tanto de las opiniones epicúreas, como de las actitudes de sus contemporáneos sobre el tema. Según Diógenes Laercio (37), ya Epicuro había escrito un libro *Περὶ ἔρωτος*, lo que es índice de su preocupación por el tema, pero, hoy, su postura, a la luz de los textos conservados, resulta ambigua: de un lado resulta negativa al afirmar (38) *συνουσίη δέ, φασὶν, ὥνησε μὲν οὐδέποτε, ἄγραπτον δὲ εἰ μὴ καὶ ἔβλαψε*, en tanto que en otros lugares reconoce sus beneficios (39).

La opinión de Lucrecio distingue entre los miseri, que se dedican apasionadamente a una sola mujer, perdiendo su independencia al pasar la vida alterius sub nutu (40).

y los sani, que saben guardar su libertad y tranquilidad de espíritu, cuando asevera que:

Nec Ueneris fructu caret is qui uitat amorem,
sed potius quae sunt sine poena comoda summit,
nam certe plurast sanis magis inde uoluptas
quam miseris (41).

Su referencia a los problemas genéticos de esterilidad y fecundación, además de su indudable interés polémico antirreligioso, parece insinuar una predisposición positiva hacia el matrimonio y la descendencia, lo que coincide con el consejo epicúreo (42), de que *καὶ γαμήσειν καὶ τεκνοποιήσιν τὸν σοφόν*. De modo que, partiendo de la distinción neta entre el sanus amator y el miserus amator, y de que en contra del segundo se habían expresado la totalidad de los filósofos antiguos, nada hay de anormal en la virulencia del poeta. Si la extensión del tema puede parecer excesiva, debe matizarse que la pérdida de los viejos valores familiares, en su época, y el triunfo de elementos más frívolos (43), no podrían pasar desapercibidos para una mente, cuya capacidad de penetración psicológica no le ha sido discutida por ningún estudioso.

Si la cruda exposición científica de la fisiología del amor arranca de raíz el telar tejido por poetas y filósofos en torno al eros divino; su aversión por el amor-pasión le conduce a una áspera burla de los enamorados que subliman los defectos de sus amadas, descubriendo en el autor una vena satírica sin precedentes: .

nigra melichrus est, immunda et fetida acosmos,
caesia Palladium, nervosa et lignea dorcas,
paruula, pumilio, chariton mia, tota merum sal,
magna atque immanis cataplexis plenaque honoris.
Balba loqui non quit, traulizi, muta pudens est;
at flagrans odiosa loquacula. Lampadium fit.
Ischnon eromenion tum fit, cum uiuere non quit
prae macie; rhadine uerost iam mortua tussi.
At tumida et mammosa Ceres est ipsa ab Iaccho,
simula Silena ac saturast, labeosa philema.
Cetera de genere hoc longum est si dicere coner. (44).

Los ejemplos aludidos son expuestos como prueba de los engaños absurdos a que conduce el amor insano, uolnus caecus (45), cuyas medidas terapéuticas, para atender a su curación, no desatiende. Puesto que la pasión amorosa se reanima porque, en ausencia del amado, su imagen permanece, el remedio consiste, primero en luchar con esas imágenes, mediante otras representaciones (46). Deben mostrarse las locuras a que el amor conduce y descargar su pasión en cualquier otro cuerpo (47), recurriendo, si fuera preciso, al consuelo de una Venus errante (48). Debe procurarse estos expedientes de inmediato, apenas sentidos los primeros síntomas, pues la locura crece rápidamente (49), aunque la mejor terapia es la prevención y el estado de alerta de un espíritu vigilante para cerrar las puertas a la pasión (50).

Tan cínicos consejos amorios no pueden ser imputables a una animadversión declarada contra las mujeres. Su actitud es la más común y generalizada en los ambientes cul-

tos de la época y coincide con la expresada por Cicerón en sus Tusculanas (51), mientras que el empleo de términos griegos señala el carácter hereditario de su diatriba (52). Puede deducirse, por tanto, que no hay motivos suficientes para juzgar a Lucrecio más o menos antifeminista que sus contemporáneos. Si, de un lado, ataca y ridiculiza a la mujer objeto de amor-pasión, entregada a sus afeites, no deja de recomendar comprensión ante las flaquezas humanas de la mujer de buen corazón, cuando aconseja que

et si bello animos et non odiosa, uicissim
praestermittere et humanis concedere rebus (53).

Lo que supone situar, en la base del amor sano, la bondad de la mujer, desechando las demás prendas femeninas, quizás con la mirada puesta en las mujeres romanas de su época. En correspondencia con la consideración de la mujer en la Roma del s. I, vierte su opinión expresamente sobre la superioridad física (54) e intelectual del varón (55) sobre la hembra, pero ello no le impide reconocer, frente a las mujeres engañosas (56), la sinceridad de los sentimientos de otras (57).

En relación con su neta distinción entre el ser y el aparentar de los hombres (58), valorando la realidad sobre la apariencia, acepta el sentimiento amoroso cuando éste se funda en el buen comportamiento, el suave carácter y la higiene, resaltando el papel fundamental que, en la génesis del cariño, desempeña una prolongada convivencia (59). Nada más o puesto al violento ataque del amor-pasión, que la extremada afectividad volcada por el poeta en las escasas escenas alusivas a la vida familiar (60), lo que excluye las teorías que han

pretendido encontrar en el final del libro IV un fundamento para probar la noticia de San Jerónimo sobre su supuesta locura.

Los gestos de piedad y generosidad son constantes en la obra con referencia a los sufrimientos de la humanidad. La evocación de la epidemia ateniense (61) suscita, en el poeta, emociones vivas en una callada e impotente solidaridad por los sufrimientos humanos (62), dejando que su sensibilidad rítmica acompañe con lentos espondeos el triste adiós a la vida del moribundo (63). Llama optimus genus a quienes, en aquellos momentos fatales, supieron prestar asistencia a sus enfermos confortando a los que partían y sucumbiendo, por fin, ellos mismos al contagio, mientras condena el egoísmo de quienes, temerosos de sufrir en su carne el feroz azote, abandonaban a su suerte a los enfermos, preocupándose sólo de su salvación personal:

Nam quicumque suos fugitabant visere ad aegros,
vitai nimium cupidos mortisque timentis
poenibat paulo post turpi morte malaque,
desertos, opis expertis, incuria mactans.
Qui fuerant autem praesto, contagibus ibant
atque labore, pudor quem tum cogebat obire
blandaque lassorum uox mixta uoce querellae.
Optimus hoc leti genus ergo quisque subibat. (64).

Su amor a la humanidad se prolonga hasta alcanzar al reino animal, en cuyo trato se denota siempre un sentimiento de ternura (65), encontrando, en sus cruentos sacrificios ante los altares, el ejemplo de la impía pietas de la irre-

ligiosa religio de su tiempo.

Puede censurarse, en fin, al epicureismo de Lucrecio sus errores, pero no una actitud egoísta ante el mundo. El ardor de sus palabras puede ser duro para con los hombres que él juzga equivocados, pero su voz clama por su salvación. Es la dureza de los tiempos que vive lo que suscita el esfuerzo titánico de su espíritu solitario. Si ataca la reforma de la sociedad, a través de la enseñanza de una nueva doctrina, es porque está convencido que unos hombres, formados en su conocimiento y libres de trabas, pueden servir de fundamento a una sociedad más pacífica y feliz. De ahí, su fervor por la filosofía, en la que encuentra según Grenier (66) "el arma que se le antoja invencible contra las vergüenzas y los vicios de su siglo" y que el poeta expresa a través del eterno recurso a la imagen de luces y sombras:

Nam ueluti pueri trepidant atque omnia caecis,
in tenebris metuunt, sic nos in luce timemus
interdum, nilo quae sunt metuenda magis quam
quae pueri in tenebris pauitant finguntque futura.
Hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessest
non radii solis neque lucida tela diei
discutiant, sed naturae species ratioque. (67).

NOTAS AL CAPITULO XII

- (1) Valentí, E., Op. Cit., T. I, p. 64, habla todavía del "carácter individualista del hedonismo epicúreo", con lo que, al no matizar su concepto de hedonismo, demuestra no haber comprendido la ética epicúrea, cuya valoración peyorativa, iniciada con Cicerón, germinaría en los ambientes escolásticos y polémicos cristianos.
- (2) II, 1-13.
- (3) II, 14-16.
- (4) Cf., supra, cap. VI (Doctrina Epicúrea del placer) pp. 111.
- (5) Cf., supra, cap. XI. Invocación a Venus. pp. 316-319.
- (6) II, 16-19.
- (7) Cf., V, 6-12:
Nemo, ut opinor, erit mortali corpore cretus.
Nam si, ut ipsa petit maiestas cognita rerum,
dicendum est, deus ille fuit, deus, inclute Memmi,
qui princeps uitae rationem inuenit eam quae
nunc appellatur sapientia, quique per artem
fluctibus e tantis uitam tantisque tenebris
in tam tranquillo et tam clara luce locauit.
- (8) Cf., V, 22-55, donde su alusión a Hércules está marcada por la polémica antiestoica, pues el héroe era tomado por la escuela del Pórtico como personificación de su ideal.
- (9) Cf., VI, 17-23:

intellegit ibi uitium uas efficere ipsum
omniaque illius uitio corrumpier intus
quae conlata foris et comoda cumque uenirent;
partim quod fluxum pertusumque esse uidebat,
ut nulla posset ratione explerier umquam;
partim quod taetro quasi conspurcare sapore
omnia cernebat, quaecumque receperat, intus.

donde el poeta destaca, en forma clara, la insuficiencia del progreso material para mejorar las condiciones vitales de la humanidad, cuando no se parte de una atención al propio hombre, en cuyo interior se gestan los principales impedimentos para la vida feliz. La importancia de este fragmento es decisiva para comprender sus ideas sobre un progreso, del que nunca reniega, pero que considera insuficiente, por sí mismo, para satisfacer al hombre, si éste no evoluciona, también, anímicamente.

(10) Cf., VI, 24-28.

Veridicis igitur purgauit pectora dictis
et finem statuit cuppedinis atque timoris
exposuitque bonum summum quo tendimus omnes
quid foret, atque uiam monstrauit, tramite paruo
qua possemus ad id recto contendere cursu.

(11) II, 20-22. Sigue Epicuro (Cf., D.L., X, 130).

(12) Cf., supra, nota 96, cap. VI (Cf., D.L., X, 127).

(13) Cf., II, 24-36.

- (14) Cf., III, 978-1022.
- (15) Cf., por ejemplo, en II, 11-13 y III, 69-71.
- (16) III, 69-71. Constatamos que Lucrecio no alude, jamás, a otros motivos que la avaricia y la ambición como causa de los crímenes y conflictos de su época. Al silenciar las causas ideológicas, las desenmascara, como simples pretextos o excusas.
- (17) Cf., V, 1120-1135.
- (18) V, 1135.
- (19) Cf., por ejemplo, IV, 1110; 1133; 1168; V, 1123, 1271, 1313, 1332.
- (20) V, 1127.
- (21) Cf., supra, cap. VI, pp. 185-186.
- (22) Cf., supra, cap. VII, pp. 208-212.
- (23) Recordamos, no obstante, la discutida concesión al espíritu cívico romano, única en el poema, de los vv. 41-43 del libro I, en los que una posible introducción de valor condicional al patriai tempore iniquo, supondría una fisura, enfrentada, por lo demás, al resto del poema.
Cf., supra, pp. 146-147.
- (24) Pro Sest., XLV, 97, definiendo a los optimates.
- (25) De Fin., I, 2, 35.

- (26) De Off., I, 1, 20 y 28. En conexión con la opinión ciceroniana, cf., Salustio, De Con. Cat., I, 1.
- (27) IV, 1037-1057.
- (28) IV, 1233-1297.
- (29) IV, 1089-1090.
- (30) Cf., IV, 1091-1120.
- (31) III, 992-994.
- (32) Cf., por ejemplo, Kleve, M. K., "Lucretius, l'epicurisme et l'amour", en Actes, pp. 376-382.
- (33) Art. Cit., pp. 774-776.
- (34) IV, 1079-1190.
- (35) Furor, en IV, 1069; rabies, en IV, 1083; ictus, en 1050.
- (36) Cf., por ejemplo, IV, 1069, 1083, 1067, 1060, 1110, 1133, 1134.
- (37) D.L., X, 27.
- (38) Ibid., X, 118.
- (39) Cf., Ibid., X, 6.
- (40) IV, 1122.
- (41) IV, 1173-1176.
- (42) D.L., X, 119.

(43) Cf., Ellul, J., Op. Cit., pp. 327-329.

(44) IV, 1160-1170. El fragmento se elige como muestra representativa de la capacidad satírica del autor y se inserta en un cuadro más amplio, donde descubre cómo el enamorado deja, inconscientemente, que el engaño ocupe, en su corazón, el lugar de la verdad. El fragmento no hace sólo responsable del torpe error al enamorado y juzga, así mismo, culpable del miserus amator a sus amadas, que maliciosamente, esconden sus defectos para retener a sus amantes. Así expresa en 1185-1187:

Nec Veneres nostras hoc fallit; quo magis ipsae
omnia summo opere hos uitae postcaenia celant
quos retinere uolunt adstrictosque esse in amore.

Versos, que suponen un duro golpe a las falacias femeninas y que denotan una clara animadversión por el sexo débil, como causa desencadenante del amor-pasión.

(45) Así lo llama, en IV, 1120.

(46) IV, 1061-1064:

Nam si abest quod ames, praesto simulacra tamen sunt
illius et nomen dulce obuersatur ad auris.
Sed fugitare decet simulacra et pabula amoris
absterrere sibi atque alio conuertere mentem.

(47) IV, 1065-1067:

et iacere umorem conlectum in corpora quaeque
nec retinere, semel conuersum unius amore,
et seruare sibi curam certumque dolorem.

(48) IV, 1071.

(49) IV, 1068-1069:

ulcus enim uiuescit et inueterascit alendo
inque dies gliscit furor atque aerumna grauescit.

(50) IV, 1144-1148:

ut melius uigilare sit ante,
qua docui ratione, cauereque ne inliciaris.
Nam uitare, plagas in amoris ne iaciamur,
non ita difficile est quam captum retibus ipsis.
exire et ualidos Ueneris perrumpere nodos.

(51) Tusc., IV, 35, 74-75.

(52) Cf., Schrijvers, M.P.H., Art. Cit., pp. 374-376.

(53) IV, 1190-1191.

(54) Como se deduce de, V, 964, 1012, 1021, donde queda manifiesta la superioridad física del varón.

(55) Cf., V, 1354-1356:

Et facere ante uiros lanam natura coegit
quam muliebre genus (nam longe praestat in arte
et sollertius est multo genus omne uirile.

Única vez en que el poeta expresa, en forma nítida, la superioridad intelectual y técnica del hombre sobre la mujer.

(56) Cf., IV, 1185-1187.

(57) IV, 1192-1194.

(58) Cf., III, 55-68.

(59) IV, 1278-1287:

Nec diuinitus interdum Uenerisque sagittis
deteriore fit ut forma muliercula ametur.
Nam facit ipsa suis interdum femina factis
morigerisque modis et munde corpore culto,
ut facile insuescat te secum degere uitam.
Quod superest, consuetudo concinnat amorem;
nam leuiter quamuis quod crebro tunditur ictu,
uincitur in longo spatio tamen atque labascit.
Nonne uides etiam guttas in saxa cadentis
umoris longo in spatio pertundere saxa?

(60) Cf., por ejemplo, III, 894-898, donde se expresa como dolor principal, al abandonar la vida, la carencia del cariño de la familia y la posibilidad de dejar indefensos a los suyos:

"Iam iam non domus accipiet te laeta, neque uxor
optima nec dulces occurrent oscula nati
praeripere et tacita pectus dulcedine tangent.
Non poteris factis florentibus esse, tuisque
praesidium.

(61) VI, 1138-1286. Cf., supra, pp. 249-250.

(62) VI, 1180-1181.

(63) VI, 1230-1234.

- (64) VI, 1238-1246.
- (65) Cf., por ejemplo, I, 257-261; II, 317-320; II, 367-369;
II, 355-365; IV, 987-990; IV, 991-997; IV, 998-1000;
V, 1034-1086; V, 1063-1069; V, 1074-1076.
- (66) Op. Cit., p. 179.
- (67) II, 55-61, repetidos en III, 87-93 y VI, 35-41.

CUARTA PARTE

IMPLICACIONES POLITICAS

DE SU POLEMICA RELIGIOSA

CAPITULO XIII. Implicaciones políticas de la polémica religiosa de Lucrecio. El falso planteamiento del tema de la originalidad lucreciana. Los valores del poema en relación con la lucha político-ideológica de su tiempo.

Los lazos de dependencia que unen a Lucrecio con Epicuro, unánimemente reconocidos, han quedado ya suficientemente constatados en este trabajo. Divergen, en cambio, las opiniones, según el grado de fidelidad concedida al pensador romano respecto al modelo griego. Se arriba, así, al tema de la originalidad lucreciana, de especial interés, por cuanto conceder un servilismo total al DE RERUM NATURA, podría implicar la aceptación de su desconexión con su mundo circundante, valorándose exclusivamente el poema por el éxito literario alcanzado al reproducir una vieja polémica griega a través de su leptore musaeo.

Frente a esta actitud, hemos destacado, insistentemente, la relación del poema con la época que lo suscita. Se ha evidenciado que el De Rerum Natura, como toda obra filosófica, es concreción de la postura vital e intelectual que su creador sostiene ante su medio, incluyendo en ella elementos de diversa índole: de un lado, las afirmaciones fundamentales o respuesta inmediata ante los estímulos sufridos y, de otro, las construcciones teóricas -ideadas o adoptadas-,

ordenadas a la justificación de esas afirmaciones y a derribar las opciones opuestas. En esta perspectiva, se ha distinguido entre las actitudes primarias del poeta ante los problemas que le rodean, y su servidumbre respecto a Epicuro, a la hora de buscar unos fundamentos científicos que legitimasen sus actitudes.

Se destaca que, en el primer punto, su actitud de abierto y franco rechazo de las condiciones ambientales y creaciones ideológicas de su tiempo, implica una toma de postura, más emocional que intelectual, cuya sinceridad e independencia, por su carácter de compromiso con el medio circundante, no queda disminuida por la existencia de otras conductas semejantes. La presencia del indiscutible precedente epicúreo, como de otros posibles, no incide en la valoración de la obra lucreciana, cuya conexión con su época es irrefutable y cuya consideración, en relación con sus precedentes, debe ser sostenida en términos de paralelismo y no de dependencia.

En el segundo aspecto, la prudencia aconseja partir del reconocimiento del carácter fragmentario de las escasas fuentes epicúreas, lo que dificulta, en grado extremo, el juicio acerca del grado de servilismo, o de posibles autonomías, del pensamiento de Lucrecio, constituyendo un atrevimiento temerario, riesgo inútil, por otra parte, tanto el otorgar originalidad a sus doctrinas, cuando de ellas no se encuentran sus antecedentes en los textos conservados del maestro, como el usar arbitrariamente de los escritos del discípulo para reconstruir el pensamiento del filósofo de Samos.

No ofrece una ayuda decisiva, a este respecto, el sincero reconocimiento, que el poeta nos lega de sus deudas, pues el hecho se inserta dentro de los caracteres literarios de su época y, más aún, de su escuela: en plena ebullición neoática, los autores latinos se vanaglorian y enorgullecen de su dependencia respecto a los griegos, siendo motivo de presunción generalizada y llegando, incluso, a concebirse el mérito literario como emulación mimética, como un sobrepasar a los modelos griegos sobre los mismos temas (1). A ello se añade que, aunque, en ciertos autores, se denote una cierta preocupación por guardar su autonomía (2), el fenómeno no se produce en los miembros de la escuela epicúrea (3), cuyo tono sumiso, ante el maestro, habría de provocar las mal intencionadas burlas ciceronianas (4).

Sin embargo, la confesión de Lucrecio, superando en humildad a su propia escuela, alcanza tales proporciones, que lo sitúan en un lugar excepcional dentro de la historia de la literatura latina. Es en los proemios de los libros, donde, insistentemente, deja constancia de su obediencia, aunque, debido a su técnica proemial, no lo haga en todos de la misma manera. En el proemio del libro I, se alaba el coraje de Epicuro, su lucha y su victoria (5). En el proemio del libro III, única vez que le apostrofa directamente, lo pone cerca de sí mismo, llamándole Graiae gentis decus y pater, afirmando poner los pies sobre sus huellas (6), lo que magnifica el grado de sumisión de un hombre que, como poeta, se vanagloriaba de recorrer caminos vírgenes (7), y, como filósofo, no tenía a desdoro el alimentarse de doctrinas ajenas, porque, eran aurea dicta, perpetua semper dignissima uita (8).

El proemio del libro V, supone un nuevo y ferviente acto de humildad ante la divinidad de Epicuro (9) y el libro VI, que, según la distribución proemial, debería carecer de esta referencia, se abre con un entusiasta elogio a su maestro (10), que ha completado las conquistas de la humanidad, otorgando al hombre las premisas imprescindibles para una vida feliz.

Sus palabras, por consiguiente, no parecen dejar lugar a dudas respecto a una relación con Epicuro, que nosotros, no obstante, no estamos en condiciones de aceptar sin riesgo, por cuanto la consideración del mimetismo aludido de la escuela y el desconocimiento de las fuentes que maneja (11), dejarían en situación precaria las teorías de autores, que, como Farrington (12) o Büchner (13), han privado de toda originalidad doctrinal al poeta.

Constituiría un error imperdonable el menospreciar los rasgos peculiares que, en el epicureismo, introducen la delicada sensibilidad y portentosa imaginación lucreciana, capaces de conquistar nuevas tierras para la vieja doctrina, enfrentada, ahora, con nuevos problemas. A Epicuro le resultaba desdeñable la poesía, pero Lucrecio se sentía orgulloso de su condición poética (14) y no podía reconocerse en contradicción con la doctrina que satisfacía sus aspiraciones racionalistas. Emplea, por consiguiente, su entusiasmo, sometiendo a prueba de fuego su extraordinaria vitalidad, en la tenaz tarea de pintar, con el bello colorido de sus imágenes, los graecorum obscura reperta, dibujando con perfiles romanos el abstracto sistema de pensamiento griego. Intentaba acercar, de

este modo, la ciencia al hombre, a través de un mundo real y comprensible, en el que cohabita con los animales, las plantas y los fenómenos naturales.

Constituye una temeridad menospreciar, sin fundamentos sólidos, las posibilidades de adaptación de la escuela, una vez desaparecido el maestro, a las nuevas exigencias polémicas, insertándose, así, por pleno derecho, en el ritmo de evolución general que experimentaron las dos grandes corrientes de pensamiento de la antigüedad. En Lucrecio, existían preocupaciones cualitativas y cuantitativamente distintas a las de Epicuro, como son, desde la perspectiva teórica, el enfrentamiento con estoicos y retóricos, y, desde el punto de vista de la estimulación vital, el resurgir de nuevas religiones, el encono de las luchas civiles con sus secuelas y la eclosión, en fin, de las contiendas ideológicas de un mundo distinto.

No han dejado de significarse, en la tercera parte de este estudio, el relegamiento lucreciano de algunos puntos que revestían especial importancia para su maestro, en tanto que otros han disfrutado de máxima atención: En la lucha epicúrea, la eliminación del temor a los dioses y al más allá no pasaban de ser un objetivo más a cumplir en su tarea remodeladora de la sociedad, siendo igualmente atendidos su enfrentamiento contra el escepticismo, la anteposición de los conceptos absolutos de justicia sobre los relativos y la amistad, y contra las falsas doctrinas acerca del placer. Lucrecio, en cambio, motivado por el ambiente romano, emplea la violencia de su diatriba, desde el principio, contra el timor

deorum y la religio, temas, que, en el transcurso de su obra, adquieren una supremacía absoluta, en tanto que los demás aparecen minimizados.

El hecho no conduce a aceptar una posible separación del epicureismo, sino la constatación de las virtualidades adaptativas de un movimiento capaz de explotar sus recursos según el mundo al que se enfrenta. Desde luego, no puede encontrarse, en las diferencias, la raíz de una concepción que situaría en Lucrecio unas angustias íntimamente antiepicúreas, porque, si bien no hay forma de demostrar que el poeta las haya superado, o no, él cree, en todo caso, haberlas derrotado, y esa convicción no le lleva a la desesperación personal, sino a la exposición de las bases que permitirán a la humanidad seguir su camino de liberación.

Es preciso, llegados aquí, insistir en la distancia abismal que debe separar el juicio sobre el siempre escurridizo tema de la originalidad lucreciana y la incauta costumbre de vincularla con la adecuación del poema a su época. Debe considerarse que las doctrinas epicúreas, interpretadas por Lucrecio, no sólo no disminuyen su valor polémico, sino que, al ser transplantadas al mundo romano, multiplican su capacidad subversiva, echando por tierra, de este modo, las tesis de quienes, pretendiendo encontrar, en la carencia de originalidad teórica lucreciana, las pruebas de su alejamiento de los problemas de su tiempo, confundiendo su obra con una batalla emprendida contra fantasmas del pasado, por parte de un poeta loco, que habría escrito su poema per intervalla insanniae.

En Grecia, el epicureismo, engarzado sólidamente, como un eslabón más de los variados herrajes, que formaban las dos grandes cadenas de su pensamiento, en gran medida, autóctono, no suponía más que un bello episodio filosófico en el enfrentamiento de dos formas diferentes de concebir el mundo. Idealismo y materialismo contaban, allí, con amplias tradiciones históricas. No caben dudas, hoy, acerca de la interacción político-religiosa, que conoció la vida de la *πόλις* griega, cuya religión es política, en la misma medida que su vida política se amparaba en motivos religiosos, lo que explica el contenido de la acusación por impiedad, *ὕβρις ἠσεβείας*, que se intentaba cuando, presuntamente, la seguridad del Estado lo exigía. Como reconoce Nilsson (15), las pautas de conducta eran marcadas por oráculos y mitos, confundiéndose, de este modo, la religión y el derecho, que expresaban la misma fuerza actuante en la vida del pueblo. Levi (16) ha destacado la función del oráculo representando, "la soberanía transcendente de la participación divina en las vicisitudes mortales" y Flacelière (17), no ha dejado de insistir en la frecuencia con que los oráculos se entrometían en la vida política griega, lo que habría de traducirse en la gestación de corrientes de escepticismo en torno a su validez.

Al papel de la religión, como expediente legitimizador de las diversas opciones políticas, generales o particulares, se añadía su servicio de impulsión coercitiva e inmediata sobre las conductas: Ya en los textos homéricos (18), cuya decisiva influencia sobre la génesis y desarrollo de la *Πολιτεία* es unanimemente aceptada, se encuentran referencias a la función policial de la divinidad, que Hesíodo (19),

no haría sino desarrollar, llegando a constituir, con Critias (20), toda una teoría sobre el origen político de la religión en estrecha vinculación con las urgencias policiales del Estado.

Al lado de esta corriente, que haría las delicias de un Platón, un Aristóteles y un Polibio (21), se gestó un movimiento paralelo de desenmascaramiento, que alcanza su *κρυψ* con el florecimiento de la sofística, íntimamente relacionada con las necesidades de amparo ideológico de la *πόλις* de Pericles, alcanzando, también, a autores sin ataduras políticas reconocidas, como Jenófanes (22) y Herodoto (23), quienes se manifestarían en el mismo sentido, dando ocasión a las posteriores lamentaciones platónicas al respecto (24). Dadas estas circunstancias, debe pensarse que la aparición de los principios religiosos epicúreos, en Grecia, no supuso sino un episodio más, que, por su inserción en toda una corriente de opinión filosófica, vió su impacto amortiguado por la elasticidad de una sociedad ya acostumbrada, de antiguo, a tales admoniciones.

En ambiente latino, en cambio, sólo una de esas dos corrientes fue capaz de originar una teoría de la religión política, más o menos claramente enunciada, que, representando la opción óptima, habría de encontrar en Cicerón a su portavoz más significativo. El De Rerum Natura significó la violenta irrupción, en Roma, del sistema racionalista, terminando con el monopolio ideológico de la cobertura providencialista y tutelar de una religión, que, ahora, por primera vez, se encontraba seriamente contestada por una construcción de envergadura. La doctrina epicúrea, hábilmente manejada por Lucrecio, no

sólo no pierde capacidad por su inserción en un mundo distinto del que la suscitó, sino que, en contacto con un ambiente en el que no tenía precedentes, la efectividad de su poder destructivo resultaba vigorizada. No es extraño que se haya pretendido encontrar, en el choque del epicureismo con los valores tradicionales de Roma, un paralelo con el surgir del socialismo ante las viejas mentalidades europeas del siglo XIX, aún cuando no debe dejar de reconocerse, desde luego, la negación epicúrea de la sociabilidad, fundamental en el marxismo (25).

Por su amplia cultura, su esmerada educación y extremada sensibilidad, no es posible imaginar un Lucrecio indiferente ante los terribles enfrentamientos de su tiempo, ajeno a las contiendas diarias o sin opiniones claras respecto a la lucha política y las opciones que se disputaban el poder. Ataca, como se ha visto, uno por uno, los principales puntos de apoyo de los optimates y puede, sólo en este sentido, ser incluido entre los populares, si se tiene en cuenta que una formación tan heterogénea sólo se mantenía unida por su oposición a la oligarquía senatorial. Pero, al mismo tiempo, no deja de fustigar unos vicios que caracterizan, tanto a un grupo como a otro, lo que aleja la posibilidad de su simple inserción en alguno de ellos.

Existe toda una tendencia, en la actualidad, de pensadores (26), con posiciones cercanas al marxismo, que han pretendido encontrar en Lucrecio un portavoz, más o menos consciente, del movimiento popular, enfrentado sólo a las posturas aristocráticas, tanto en sus actitudes prácticas como

en sus creaciones ideológicas. Olvidan, lamentablemente, que la ofensiva lucreciana, aunque dirigida fundamentalmente contra aquellos valores típicos de la clase senatorial, no deja de fustigar la conducta de los líderes populares, así como el comportamiento de los distintos grupos que integraban sus bases. Esta afirmación no implica aceptar la validez de asertos, como los de Momigliano (27) o Perelli (28), que, apoyados en el hecho demostrado de que los epicúreos estaban repartidos en los dos campos de la lucha política (29), niegan la relación evidente entre algunos postulados lucrecianos y las opciones populares.

Sus juicios nos parecen equivocados, porque, en primer lugar, la clasificación de pertenencia a una u otra escuela se asienta, principalmente, en Cicerón, quien, repudiando hasta tal punto el epicureismo que su odio fue uno de los principales estímulos de su tarea filosófica, no constituye una fuente del todo fiable. En segundo término, porque Lucrecio ofrece pocos caracteres comunes con esos híbridos epicúreos latinos, alejados de la ortodoxia de la escuela, que tomaban de ella, en ocasiones, sólo aquellos puntos que satisfacían sus intereses..

La filosofía materialista de su sistema entraba en violenta colisión no sólo con el orden de valores de la época, sino también con la única filosofía política existente, lo que, unido a su celo misional, le sitúa en difícil equilibrio a la hora de juzgar el cumplimiento personal del *λαθὲ βίωσας*. Como se ha expuesto en la primera parte de este estudio, su pensamiento coincide, cronológi-

camente con la conversión de las agudas diferencias sociales del cuerpo ciudadano en endémicas crisis intestinas, que iban consumiendo progresivamente las esperanzas de paz republicanas. Las exigencias de justificación de su superior posición, habían conducido a los representantes del poder oligárquico a la creación de una amplia cobertura ideológica, con la que debe ser relacionado tanto el ascenso y viraje del estoicismo, como el zigzagueante recorrido de la filosofía ciceroniana. En ambos casos, se había tratado de demostrar la conveniencia y justicia que, para el bien común, suponía la salvaguarda y defensa de una situación que, en la práctica, satisfacía tanto sus particulares intereses materiales, como sus necesidades íntimas de justificación ética, procurando convencer a los no privilegiados de su incapacidad para guiarse por sí mismos, de modo que se crease, en ellos, una predisposición al acatamiento de una norma de acción elaborada con independencia de sus voluntades y bajo los auspicios, ora de la divinidad, ora de los mejores. En principios físicos y teológicos, concienzudamente ordenados, encontraban apoyaturas científicas para unas aseveraciones, que su concepción histórica ratificaba.

 Frente al optimismo estoico y ciceroniano (30), Lucrecio, como antes habían hechos los populares (31), se opone, en redondo, a las bondades del sistema republicano. Su postura gnoseológica le califica como exponente válido de los intereses de una oposición, que, sin entrar en disquisiciones filosóficas, había desestimado, casi programáticamente, desde la época gracquiana, los pretendidos valores que legitimaban la opción oligárquica de la auctoritas senatus (32).

Su doctrina gnoseológica supone la entrada en Roma del optimismo cognoscitivo que, en el pasado, había servido de fundamento al sector de la sofística, representado por Protágoras, que había dispuesto las bases filosóficas al nuevo concepto de legitimidad, introducido por el régimen democrático de Pericles. Aún cuando sus tesis, según señala Barigazzi (33), fueran calcadas de las epicúreas, afirmación discutible, por otra parte, no se puede deducir de ello la carencia de adecuación en su época, ni elimina la violencia de su encuentro con las posturas escépticas y posibilistas del momento. Si la canónica epicúrea tenía, en la Grecia de su tiempo, sus más tenaces adversarios en los pensadores escépticos y espiritualistas, no faltaban, en la Roma de Lucrecio, exponentes de estos sistemas que justificasen los polémicos enunciados del libro IV del De Rerum Natura.

Cuando, evocando la pregunta desdeñosa que los sentidos democriteos dirigen a la razón (34), sitúa el criterio de verdad en los sentidos, cuestionándose Quo referemus enim? Quid nobis certius ipsis sensibus esse potest; qui uera ac falsa notemus? (35), no hace otra cosa que ampliar las bases de posesión del conocimiento: tornándolo asequible, lo democratiza, reforzando sus fundamentos científicos, mediante el enunciado de la tesis epicúrea de incidencia inmediata de los simulacros en los sentidos, en tanto que, filosóficamente, entrañaba la vuelta a Leucipo y el abandono de Demócrito (36).

Si, de un lado, acepta la posibilidad del error humano (37), tiene especial cuidado en no responsabilizar

a unos sentidos, que no se equivocan (38), sino al hombre mismo, quien, no obstante, al poder escapar de él, traduce un optimismo acorde con la concepción de las posibilidades del ser humano en el camino de su propia superación (39), en consonancia con las aptitudes científicas que le conceden (40).

Lucrecio enarbola, de nuevo, la bandera del μέτρον ἀνθρώπου, oponiéndose, no sólo al θεὸς μέτρον platónico, que motivó la rebelión epicúrea, sino también a las posturas escépticas y agnósticas, que, traduciendo unas posibilidades pesimistas respecto a las aptitudes del hombre común, prestaban base filosófica a las tendencias aristocráticas romanas, representadas, en la época, por Cicerón, quien no olvidó disponer una gnoseología, al servicio de los expedientes axiológicos optimates. Para el Arpinate, aunque la verdad existe, su aprehensión no es posible, por cuanto la percepción es inadecuada para comprenderla (41) y no hay criterio de verdad válido (42), para captar la realidad; de lo que se deduce la incapacidad del hombre para poseerla y, en consecuencia, se debía desconfiar de las posibilidades del pueblo para regirse a sí mismo. Su postura gnoseológica sólo encuentra paralelo en el reaccionario progresismo de su actitud política, en relación con unas masas a las que desprecia (43).

A la historia patria acudía en solicitud de pruebas que corroborasen la excepcional valía de los pocos (44) y la ineptitud de la mayoría (45), buscando, en el pasado de la Urbe, la justificación al dominio político de los optimates, quienes deberían mantener en sus manos, en función

del supuesto bien común, la dirección del Estado, incluyendo, desde la posibilidad extrema de la abolición de los derechos constitucionales de la persona, mediante el senatus consultum ultimum (46), hasta el uso de la religión con fines políticos (47), como derivación del principio que sostenía la auctoritas senatus. El tono de esta desconfianza visceral por el hombre, no lo rompe el feliz hallazgo de la ley, puesto que la sociedad no fue capaz de alcanzarla por sus propios medios, sino que fue la bondad de la suprema Providencia quien otorgó a la humanidad el preciado don de la ley y la justicia (48).

En contra, Lucraco pretende demostrar, históricamente, la falsedad de esos alegatos: ha sido la masa el motor del progreso y la única responsable de la implantación de las normas de convivencia, cuando sponte sua cecidit sub leges artaque iura (49). En el polo opuesto a la consideración de unos hombres excepcionales, que, como savia vivificadora, mueven los hilos de la Historia, en consonancia con su actitud cognoscitiva, concede el protagonismo al género humano, eliminando, conscientemente, alusiones a la prestancia, que hubieran podido servir de excusa al arrogamiento del privilegio. El origen de la sociedad lo sitúa en unos hombres semisalvajes, que debían acceder a los acuerdos primitivos, uocibus et gestu cum balbe significarent (50), lo que constituyó un factor decisivo en la conservación de la especie, porque:

Sed bona magnaue pars seruabat foedera caste
nec potuisset adhuc perducere saecula propago (51).

Del carácter anónimo del progreso de una humanidad, que no entiende de virtudes nobles ni aptitudes especiales, se deriva el rechazo de las coberturas legitimistas de aquellas personalidades que pretendían monopolizar el control de la vida pública ciudadana en función de su capacidad excepcional. No se encuentran, en su visión histórica, concesiones a aquellos hombres extraordinarios, qui (apud Ciceronem) versari in re publica atque in ea se excellentius gerere studuerunt (52), capaces de sufrir, por su amor y entrega al bien común, los mayores sacrificios, multa proponi pericula, multas inferri iniurias, magnos esse experiundos et subeundos labores (53), sino que fue el gran grupo humano, sin distinciones, el responsable de las miserias y grandezas de su historia.

Tanto el primigenio pacto social, que surgió nec laedere nec uiolari (54), como su superación mediante el establecimiento de una ley, posteriormente suscitada por la necesidad de convivencia, nam genus humanum, defessus ui colere aeuom, ex inimicitiiis languebat (55), fueron promovidos por su conveniencia y utilidad, únicos factores que justifican y legitiman su existencia. Puesto que la población, en general, era capaz de conocer lo conveniente, y en la conveniencia o provecho, se encontraba el fundamento de la ley, era el pueblo quien debía establecerla, desechándose así, sin evocarlo explícitamente, el predominio de una ciudadanía superior, que, en la vida política normal, se adjudicaba el privilegio de controlarla, mediante la auctoritas senatus y de defenderla, expeditivamente, a través del senatus consultum ultimum. Pretendiéndolo, o no, las implicaciones po-

líticas, derivadas de su visión gnoseológica e histórica, prestaban apoyo ideológico a las necesidades del movimiento popular, que, desde la época del mayor de los Graco hasta el final de la República, había intentado actuar de espaldas al senado y, pretendidamente, al menos, mirando hacia el pueblo, pero sin ser capaz de generar un sistema de pensamiento que legitimase su forma de conducirse.

La ideología optimista salvaba la distancia, que separaba la desconfianza en el hombre del orgullo de las creaciones del espíritu y el trabajo (56), con la referencia a la existencia de una Providencia filantrópica. Con el recurso de una sabia elaboración teológica, se podía, así, conjugar el pesimismo de carácter aristocrático sobre las aptitudes del hombre, con el optimismo de sus realizaciones, sin caer en la aporía. Era la divinidad, quien, conducida por su amor hacia el hombre, le había proporcionado los medios adecuados para el progreso, disponiendo todo lo necesario, porque, uae sint in hoc mundo, quibus utantur homines, hominum causa facta esse parata (57). De modo que, si, en ocasiones, grandes personalidades realizan magníficas empresas, no las ejecutan con sus propias fuerzas, sino con el apoyo divino, del que son sus brazos ejecutores, pues nemo igitur uir magnus sine aliquo afflatu diuino unquam fuit (58), ocurriendo lo mismo en las colectividades humanas, puesto que las virtudes y cualidades, tanto cívicas como individuales, han emanado de la divinidad, porque, como decía el mayor exponente ideológico de la oligarquía, intellegitur prudentiam quoque et mentem a diis ad homines peruenisse, ob eamque causam maiorum institutis mens, fides,

uirtus, concordia consecratae et publicae dedicatae sunt (59).

Lucrecio, en el libro V, acomete la demostración de todo lo contrario: cuanto el hombre posee, lo tiene por sí mismo. Fue el esfuerzo continuado de unas masas anónimas, del genus humanum, quien, apremiado por la necesidad, a través de un penoso camino, plagado de fracasos, logró llegar a la cumbre de la civilización:

usus et impigrae simul experientia menti
paulatim docuit pedetemptim progredientis.
Sic unumquicquid paulatim protrahit aetas
in medium ratioque in luminis erigit oras:
namque alid ex alio clarescere corde uidebant,
artibus ad summum donec uenere cacumen. (60).

Para el pensamiento optimista, la ordenación del mundo en función de las necesidades humanas (61), las cualidades intelectuales y morales, con que ha sido agraciado el hombre (62), prueban la existencia de un cuidado providencial, que atañe tanto a las colectividades humanas como a los particulares (63), y es que, incluso, los hombres proceden de Dios (64). De la constante preocupación divina obtenía un fundamento para aseverar que los acontecimientos terrenos gozaban del visto bueno de los dioses, en todos los órdenes. El sistema de dominio romano quedaba justificado por el aval de una Providencia, que le concedía una legitimidad de carácter teocrático, convirtiendo su hegemonía en un instrumento de su voluntad.

La actitud vital de Lucrecio, capaz de admirar el maravilloso espectáculo de los foedera naturai, sin dejar de descubrir en ellos su praedita culpa, como su peculiar concepción de una divinidad, semota a nostris rebus, le incitan a rechazar, de plano, una visión providencialista del mundo, contra la que, insistentemente, ha polemizado a lo largo del poema. Si la Providencia prestaba sólido apoyo al sistema aristocrático, la polémica antiprovidencial lucreciana se enfrentaba con los expedientes legitimistas oligárquicos, con lo que sólo una salida concedía al problema: si lo que justificaba la ley era su utilidad, el fundamento de esa legitimidad, independizada del factor divino, debería ponerse en relación con las necesidades de una población, capacitada para regirse a sí misma.

De la existencia de un gobierno, legitimado por la Providencia, se seguía, para Cicerón y los estoicos, la obligatoriedad política de unos ciudadanos, cuyas virtudes se conectaban con los deberes cívicos (65) y obligados moralmente a realizar el ideal de justicia y honestidad en los distintos grados de la sociedad humana (66), sin excluir, en las relaciones con los demás pueblos, el derecho de guerra, porque in re publica maxime conservanda sunt iura belli (67).

De la carencia de fundamentos sólidos, que, para Lucrecio, ofrecen los expedientes legitimistas enarbolados por los optimates, se deduce la ruptura de los lazos, que unen al ciudadano con la vida pública, apoyada en bases falsas. La participación política no sólo no coloreaba,

por tanto, de virtud la conducta humana, sino que la emponzo-
ñaba y contaminaba con los vicios que le eran anexos, los uol-
nera uitae: la avaricia y la ambición (68), por lo que se re-
comendaba el abstencionismo (69).

Resulta, sin duda, problemática la ex-
plicación del significado político del consejo abstencionista
lucreciano. Se ha pensado (70) que su primera consecuencia se-
ría favorecer una sumisión, que habría de facilitar el avance
del poder monárquico. Y es posible que, en una época en que el
horizonte parecía presagiar el advenimiento definitivo del po-
der personal, el poema transluzca una actitud, más o menos ge-
neralizada, de ac-atamiento ante lo inevitable, o, quizás, de
desencanto de ciertos sectores de población decepcionados de
la política. Debe constatar, sin embargo, que en la época de
Lucrecio, el pensamiento de los populares había concedido otro
significado al abstencionismo, recordado por Salustio en su
Oratio Macri (71), otorgándole el carácter de arma política,
que debía ser empleada como medio de acción subversiva contra
un gobierno injusto. Aunque no existen medios para relacionar
el consejo ético individual lucreciano con la llamada colecti-
va, que Salustio pone en boca del tribuno Licinio Macer, tam-
poco debe olvidarse que ambas actitudes parten de una misma
premisa: el desenmascaramiento y rechazo de las falsas virtudes
optimates.

A la política militarista y a la teoría
de la guerra justa ciceroniana, opuso el poeta su pacifismo a
ultranza. En amarga parodia, usando del mismo tono y lenguaje

que los propulsores del imperialismo, evoca las brutales agresiones realizadas al campo de una religión infame (ductores danaum delecti, prima uirorum)(72). Su enfrentamiento alcanza el punto culminante cuando, para justificar el mayor de los crímenes, incluye la fórmula augural que precedía la partida de los ejércitos romanos:
exitus ut classi felix faustusque daretur (73).

Si alude a los signos y símbolos patrióticos es para mostrar la brutal crueldad que encierran, despojando de su aureola gloriosa y heroica los inútiles estragos a que conducen (74). No se oponen aquí, sólo a la oligarquía, sino, quizás, en mayor medida, a las generalizadas tendencias de algunos grupos que formaban la base social de los populares, interesados en la prosecución de una política imperialista, que tradujese en beneficios el poderío de Roma. El desenmascaramiento, que el antibelicismo lucreciano lleva a cabo sobre las empresas militares, sólo encuentra paralelo en la carta, que Salustio hace dirigir a Farnaces por Mitrídates (75), quien, rebelado contra el sistema de explotación de Roma, afirma rotundamente que la única causa de la guerra romana era la cupido profunda imperii et diuitiarum (76).

Con estas objeciones, se eliminan las posibilidades de simple inserción de Lucrecio dentro del grupo de los populares. Precisamente, fue el carácter heterogéneo de sus bases —unidas por su oposición a la oligarquía, pero enfrentadas, a su vez, por intereses encontrados— lo que dió el tono inconexo de sus creaciones ideológicas, fundamen-

talmente negativas, pero incapaces de generar un sistema coherente, porque eran distintas sus exigencias, y habría sido preciso que cada elemento se arropase con su propia cobertura. Es la consideración de las contradicciones internas de las bases populares, que se encontraban en el fondo de todos los fracasos del programa gracquiano, lo que impide una inserción ligera del De Rerum Natura dentro del citado movimiento.

Por otra parte, al alejar a la divinidad del cuidado del mundo, no se eliminaban sólo los fundamentos de la filosofía política optimate, sino también el recurso de acción inmediata sobre la sumisión de las masas ante unos jefes, preferidos por los dioses, que, a partir de Mario, se habían servido asiduamente de ellos para afirmar su poder personal. Son incontestables las abundantes fuentes (77), que demuestran que la actitud de los jefes populares no fue distinta a la de sus adversarios políticos, en la hora de servirse de la religión para sus fines particulares: si Polibio, Varrón y Cicerón fueron los mejores teóricos al enunciar las ventajas, que el recurso religioso ofrecía para controlar a la población sometida, nadie mejor que César lo llevó a la práctica, sin pasar por alto a Mario, Sertorio y otros c-abecillas populares.

A la luz de estas consideraciones, resulta evidente que la actitud religiosa de Lucrecio se enfrentaba tanto con unos como con otros y significaba el triunfo de la postura que reconocía la primacía del particular sobre el universal, las exigencias de felicidad del individuo sobre las pretendidas consideraciones del bien común, reflejando, en fin, un talante de cansancio y aburrimiento ante aquellos supuestos

valores, que no conseguían borrar una realidad de guerras y muertes.

Diffícil es espigar, en el poema, las opiniones lucrecianas a la hora de buscar los responsables del ambiente desgraciado, que le rodea, puesto que, como se ha enunciado, no existen, en él, alusiones directas a las crisis de su tiempo. Es posible, sin embargo, obtener alguna luz a partir del exámen del tramo final del libro V, en el que ofrece la visión de una humanidad progresando material y moralmente, sólo impedida por males extrínsecos a ella, la culpa natural, de orden económico, hasta que, según sus palabras, res inuentast aurumque repertum (78). Este nuevo factor, trastocando, nefastamente, el orden de valores, representa la irrupción, en la Historia, de la culpa hominis, que se encuentra en el fondo de las peores lacras sociales, pues

At claros homines uoluerunt se atque potentes,
ut fundamento stabili fortuna maneret (79).

Con la res y el aurum se vinculan, en relación de causa-efecto, los uolnera uitae, pero son unos uolnera colectivos, que generarían la miseria social y la anarquía política. La ley sigue a la anarquía no sólo temporal sino también causalmente y, con la aparición de la ley, relaciona el origen de la religio, uniendo, en su secuencia, dos fenómenos cuya interrelación en la vida romana era una realidad, siendo, en ella, donde Lucrecio encuentra el origen de todos los sufrimientos del hombre-individuo, objeto de su máxima preocupación. Por ello, debe plantearse cautamente el tema de si, para el poeta, a la aparición de la propiedad privada y la

crematística le siguen, en relación directa de causalidad, todos los males colectivos e individuales de la sociedad. Es indudable que, para él, los vulnera uitae, por excelencia, son los individuales y éstos, al contrario que los colectivos, no están en conexión directa ni con la res ni con el aurum, sino con la religio y, precisamente, el eslabón más flojo de la secuencia establecida es el que une la aparición de la ley y el origen del sentimiento religioso, que, aunque relacionado con la primera, no se confunde con ella. Lucrecio no es un Jenófanes ni, mucho menos, un Critias. Cree en la realidad objetiva de los dioses y, por eso, no puede hacer derivar todos los males, incluyendo los relacionados con la religión, de la corrupción aurífera, porque tiene conocimiento de las condiciones de precariedad existencial humana. Por eso, porque no piensa que la responsabilidad de las desgracias sea sólo colectiva, sino también, y en gran medida, individual, atacó su reforma hombre por hombre, dirigiéndose a lo más profundo de los instintos humanos.

Escapa, pues, una vez más, el DE PERUM NATURA a las posibilidades de inserción neta dentro de la lucha político-ideológica del fin de la República romana. Atacó duramente a la oligarquía senatorial, pero no olvidó reprender seriamente a sus adversarios. Con su doctrina de dioses y átomos, con su profunda visión histórica, ofreció lo que pudo haber sido, y no fue, la ideología popular, conteniendo todo los requisitos, que, en su día, había sabido recoger la sofística. No fue aceptada, porque no existía en Roma una base social lo suficientemente compacta para sustentarla y, al enfrentarse a

unos y otros, se condenó a la soledad y al silencio.

Hoy, en cambio, los ecos de algunos de sus postulados se escuchan con agrado por parte del hombre contemporáneo, que se congratula al encontrar en la antigüedad clásica, actitudes comprensivas paralelas: su concepción atómica con relación a la génesis de la materia; su visión del hombre en el mundo, como una especie animal más, del mundo en el cosmos y del cosmos en el infinito; su enunciado acerca de la selección de las especies y la supervivencia de los más aptos; su postura científica racionalista, ordenada no tanto al tratamiento de cuestiones abstractas y desinteresadas, cuanto al estudio de los problemas prácticos, con vistas a su solución posterior; su fé en el hombre común y en las masas, como protagonistas de la Historia; sus intentos de penetración psicológica para descubrir, en las condiciones existenciales del hombre, los fundamentos de su conducta; su crítica al concepto optimista de progreso, al que sitúa en sus justos límites, destacando los desequilibrios ocasionados en las relaciones de convivencia por el enfrentamiento de intereses, son algunos de los valores de Lucrecio, que el tiempo ha redimido concediéndolos un lugar privilegiado en la Historia de la Cultura.

NOTAS AL CAPITULO XIII

- (1) Cf., Gil, L., Los antiguos y la inspiración poética, p. 80.
- (2) Cf., por ejemplo, Cicerón, Tusc., IV, 4, 7; Horacio, Epist., I, 1, 14; Séneca, Epist., I, 1, 14.
- (3) Ya en vida del maestro se recomendaba actuar teniendo siempre presente a Epicuro (Cf., fr. 211 Us.). Según Plinio el Viejo, Hist. Nat., XXX, 5, el Jardín celebraba el día del nacimiento de Epicuro y se ofrecían banquetes mensuales en su memoria, mientras el retrato del maestro (Ibid., XXXV, 5 y Atico, según Cicerón, De Fin., V, 3) acompañaba siempre a los discípulos, que lo tenían, incluso, colocado delante de la cama. Según Cicerón (De Fin., II, 7), Epicuro se había considerado como sabio y no como filósofo, en correspondencia con sus aseveraciones de autodidacta (Cf., Cicerón, De Nat. Deor., I, 72). Así es considerado por Lucrecio (V, 9-10), quien se refiere a su maestro como, qui princeps uitae rationem inuenit eam quae nunc appellatur sapientia.
- (4) Cf., por ejemplo, Tusc., I, 48.
- (5) I, 66-74:
primum Graius homo mortalis tollere contra
est oculos ausus primusque obsistere contra;
quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti
murmure compressit caelum, sed eo magis acrem

inritat animi uirtutem, effringere ut arta
naturae primus portarum claustra cupiret.
Ergo uiuida uis animi peruicit, et extra
processit longe flammantia moenia mundi
atque omne immensum peragrauit mente animoque.

(6) III, 3-10:

Te sequor, o Graiae gentis decus, inque tuis nunc
ficta pedum pono pressis uestigia signis,
non ita certandi cupidus quam propter amorem
quod te imitari aueo; quid enim contendat hirundo
cynnis, aut quidnam tremulis facere artibus haedi
consimile in cursu possint et fortis equi uis?
Tu, pater, es rerum inuentor, tu patria nobis
suppeditas praecepta, tuisque ex, inclute, chartis.

(7) I, 926-927, repetidos en IV, 1-2:

Auia Pieridum peragro loca nullius ante
Trita solo.

(8) III, 12-13. Donde el uso del verbo depascere, sobrepasa la mera relación de dependencia, expresada en los vv. III, 3-4, implicando una valoración mucho más profunda de los dictados del maestro.

(9) V, 55-56, donde el poeta afirma seguir fielmente los pasos del maestro:

Cuius ego ingressus uestigia dum rationes
persequor ac doceo dictis...

- (10) VI, 9-34.
- (11) Lucrecio afirma, claramente, no poseer fuentes latinas, ni antecesores epicúreos, que hubieran escrito en latín, en V, 336-337:

Et hanc primus cum primis ipse repertus
nunc ego sum in patrias qui possim uertere uoces.

Aunque se encuentran paralelos entre la Epístola a Herodoto (D. L., X, 35-83) y los libros I y II del De Rerum Natura y la Epístola a Pitocles (D. L., X, 84-121) y el libro VI, no es probable que la amplia comprensión del epicureismo y el entusiasmo de Lucrecio por su maestro pudiera provenir de la lectura de una simple obra de divulgación. El conjunto de la obra epicúrea, y, entre ella, el *Περί φύσεως* debía profundizar más en los temas que unas simples cartas, cuya motivación didáctica impedía amplias digresiones doctrinales, por lo que es un error considerar originales las ideas lucrecianas que no encuentran precedente en los fragmentos epicúreos conservados. El poeta afirma, expresamente, en algunas ocasiones, resumir el tema (Cf., por ejemplo, III, 261) y, sin embargo, el asunto no se encuentra reflejado en los textos conocidos del maestro.

- (12) Cf., por ejemplo, en Ciencia y filosofía en la antigüedad, p. 177: "El poema no contiene nada de original, excepto la noble y ferviente elocuencia del escritor y su eminente capacidad para la sistematización y exposición ordenada del material".

- (13) Cf., por ejemplo, Historia de la literatura latina, pp. 192-193: "A cada paso se puede comprobar que Lucrecio no se ha apartado de la doctrina de su maestro. Lo que es propio de Lucrecio es la elección del material, su ordenación, la aplicación y ponderación de los distintos argumentos, la visión poética y la forma ética: en una palabra, la actualización de un dogma en el tiempo y por obra de una poderosa personalidad poetica". En el mismo sentido, las opiniones de Winspear, A.D., Lucrecio, pp. 8-12; Tenney, F., Vida y Literatura en la república romana, p. 178; Grennier, A., El genio romano..., p. 176.
- (14) Cf., supra, p. 227-288.
- (15) Historia de la religiosidad griega, p. 56.
- (16) Op. Cit., p. 72.
- (17) Adivinos y oráculos griegos, pp. 66-78.
- (18) Cf., por ejemplo, Ilíada, XVI, 386-388:
*Ζεὺς ὅτε δὴ ρ' ἀνδρῶσσι κοτεσσάμενος χαλεπὴν
οἷ' βίην εἰν ἄρορῃ σκολῖος κρίνωσι θέμιστας,
ἐκ δὲ δίκην ἐλάσσει, θεῶν ὅπιν οὐκ ἄλγοντες.*
- (19) Cf., Los trabajos y los días, 252-255:
*Τρεῖς γὰρ μύριοι εἰσιν ἐπὶ χθονὶ πολυπλοταίρη
ἀθάνατοι Ζηνὸς φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων·
οἳ' ῥα φυλάσσουσιν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα
ἥε' ῥα ἐσσύμενοι, πάντη φοιτῶντες ἐπ' αἶαν.*

Ibid., 268-269 :

οἱ ἄνθρωποι καὶ τεύχει ἄνθρωποι ἄλλων καὶ τεύχων
ἢ δὲ κακὴ βουλὴ τῶν βουλευσάντων κακίστερη·
πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμοὺς καὶ πάντα νόσους
καὶ νῦν τὰ δ' αἶψ' ἐκβέλησι, ἐπιδέρκεται, οὐδὲ....

Función divina, que tenía en cuenta Demócrito, Fr.,

B 112 (D.K. 68 B 80) al afirmar que: ἦν πιστεύει τις
θεοὺς ἐπισκοπεύει πάντα, οὔτε λάθρη οὔτε
φανερῶς ἀμφοτέρωσιν.

- (20) Cf., Sexto Empírico, IX, 54 (D.K. 88 B 25). Cf., como muestra significativa, los vv. 1-16:

ἦν χρόνος, ὅτ' ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος
καὶ θηριώδης ἰσχύος θ' ὑπερέτης,
ὅτ' οὐδὲν ἄθλον οὔτε τοῖς ἐσθλοῖσιν ἦν
οὔτ' αὖ κόλασμα τοῖς κακοῖς ἐρίνετο.
κἀπειτὰ μοι δοκοῦσιν ἄνθρωποι νόμους
θέσθαι κολαστέας, ἵνα δίκη τύραννος ᾖ
(ὁμῶς ἀπάντων) τὴν θ' ὕβριν δούλην ἔχει
ἐξημιούτο δ' εἰ τις ἐξαμαρτάνοι
ἔπειτ' ἐπειδὴ τάμφορ' ἔστι μὲν οἱ νόμοι
ἁπλοῦς ἀνθρώπων ἔργα μὴ πράσσειν βίαι,
λάθραι δ' ἐπρασσον, τῆνικαὐτὰ μοι δοκεῖ
(πρῶτον) πυκνὸς τις καὶ σοφὸς γνώμην ἄνθρωποι
(θεῶν) θέος θυγατοῖσιν ἐξευρεῖν ὅπως {γυνῶμαι
εἴη τι δαίμων τοῖς κακοῖσι, κἄν λάθραι
πράσσωσιν ἢ λέγωσιν ἢ γρονῶσί (τι).
ἐντεῦθεν οὖν τὸ θεῖον εἰσηγήσατο,...

Critias, enemigo decidido de la democracia ateniense, y, en consecuencia, portavoz de una concepción antropológica-

ca pesimista, se mostró partidario del uso de la religión con fines políticos, como después habría de hacer Platón, Aristóteles y, ya en conexión con el mundo romano, Polibio.

(21) Cf., supra, p. 104 ss. 173-174.

(22) Cf., fr. 11 (K.R., 169, en Sext. Emp., Adu. Math., IX, 193): πάντα θεοῖς ἀνέβηκαν Ὀμηροῖς θ' Ἡσίοδος ὅσους παρ' ἀνθρώποισιν ἐνείδεα καὶ φόρος ἐστὶν κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

Fr. 14 (K.R., 170, en Clemente, Strom., V, 109, 2): ἄλλοι οὐ βροτοὶ δοκίουν γεννησθαι θεούς, τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχουσιν φωνὴν τε δέμας τε.

Fr. 16 (K.R., 171, en Clemente, Strom., VII, 22, 1):

Αἰθιοπές τε (θεοὺς σφετέρους) σιμούς μελάνες τε θρῆκές τε λευκοὺς καὶ πυρροὺς (φῶς πέλασθαι)

Fr. 15 (K.R., 172, en Clemente, Strom., V, 109, 3):

ἄλλ' εἰ χεῖρας ἔχον (βόες ἵπποι τ') ἢ λέοντες ἢ γράμαι χείρῃσι καὶ ἔργα τελεῖν ἔπερ ἄνδρες, ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίως καὶ (κε) θεῶν ἰδέσθαι ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποιοῦν τοιῶνθ' οὗτον περ καὶ οὗτοί δέμας εἶχον (ἐκαστοι).

- (23) Cf., por ejemplo, II, 53, 1-8: *Ὅθεν δὲ ἐρέετο ἕκαστος τῶν θεῶν, εἴτε δὴ αἰεὶ ᾗσαν πάντες, ὁκοῖοι τέ τινες τὰ εἶδεν, οὐκ ᾗπιστέετο μέχρι οὗ πρῶν· τε καὶ χθὺς ὡς εἰπεῖν λόγῳ. Ἡσιόδου γὰρ καὶ Ὅμηρον ἡλικίην τετρακοσίοισι ἔτεσι δοκέω μέν προεβυτέρους γενέσθαι καὶ οὐ πλέοσι· οὗτοι δὲ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδεν αὐτῶν σημήναντες...*

- (24) Cf., por ejemplo, Las leyes, X, 4, 889 e: *θεοὺς, ὧ μακάρις, εἶναι πρῶτόν φασιν οὗτοι τέχνη, οὐ φύσει ἀλλὰ τισιν νόμοις, καὶ τούτους ἄλλους ἄλλη, ὅπη ἕκαστοι ἑαυτοῖσι συνωμολόγησαν νομοθετούμενοι.*

- (25) Del mismo modo que el Marxismo sostenía que toda la interpretación del mundo y de la historia europea se apoyaba sobre bases erróneas, así Lucrecio se oponía a los ideales políticos y viejas glorias romanas, causas de la crisis vital de su tiempo. Como Lenin afirmaba que la religión era el opio del pueblo, Lucrecio consideraba el temor a lo sobrenatural como causa de todos los males. Ambas doctrinas afirmaban la necesidad de la mortalidad de un alma, que debía ser absorbida en el juego de fuerzas naturales. Les une, también, su carácter antirreligioso general, como coinciden en la exaltación de sus maestros y

fundadores. No es extraño que el poema de Lucrecio haya gozado y goce de extraordinaria atención y cariño en los países de la U.R.S.S.

A la vista de tales analogías,
Paratore, E. y Pizzani, U., Op. Cit., p. 37, concluyen:

"... vediamo che il raffronto conserva il suo peso per farci misurare il significato di radicali innovazione, di integrale trasformazione della maniera di concepire il mondo e la sua storia, di fermento corrosivo, di processo e condanna di tutto un glorioso passato, che l'epicureismo ebbe nell'antica Roma come il marxismo lo ha avuto nell'Europa moderna".

- (26) Cf., por ejemplo, Vicol, M.C., en "Cicerone espositore e critico dell'epicureismo", pp. 172-173. Cogniot, Op. Cit.; Nizan, P., Los materialistas de la Antigüedad, pp. 40 ss.; Farrington, B., Mano y cerebro en la Grecia clásica, pp. 180 ss.
- (27) Cf., Secondo contributo alla storia degli studi classici, 377 ss.
- (28) Perelli, L., Op. Cit., p. 10.
- (29) Cf., supra, pp. 214-215.
- (30) Cf., Cicerón, De Rep., I, 46, 70 y II, 1, 2. Cf., supra, cap. III, pp. 81-82.
- (31) Cf., supra, cap. III, pp. 82-90, especialmente, Sa-lustio, De bell. Cat., X; De bell. Iug., XLI, 6-10; ibid.

LXIII, 7; Historias, I, 12, sobre las huellas del discurso que Plutarco (Tiberio Graco IX, 4) pone en boca de Tiberio. Cf., supra, p. 55-56.

- (32) La actitud de los populares, desde su concreción como movimiento político, fue siempre coherente en torno a eludir la auctoritas senatus. Es ilustrativo, al respecto, la anécdota contada por Plutarco (Cayo Graco V, cf., supra, pp. 62).
- (33) "Epicure et le scepticisme", Actes, pp. 286-292.
- (34) Cf., D.K., 68 B 125.
- (35) I, 699-700.
- (36) Demócrito, en consonancia con su actitud gnoseológica, había alejado al hombre de la posibilidad del conocimiento, al afirmar que la manifestación de la imagen no seguía, inmediatamente, al nacimiento del simulacro, sino que el simulacro golpeaba al aire y era el aire quien golpeaba al sentido (Cf., Teofrasto, De Sensibus, 58, en D.K., 68 A 135). Epicuro se adhirió a la postura de Leucipo, para quien los simulacros golpeaban directamente a los sentidos, con lo que se eliminaban las posibilidades de error y se afirmaba la fiabilidad de los sentidos como criterio de conocimiento. (Cf., Aecio, IV, 8, 10, en Dox. Graec., 395 y Aecio, IV, 13, 5, en Ibid., 403).
- (37) Cf., IV, 816-817, donde reconoce que, en ocasiones, Deinde adopinamur de signis maxima paruis

ac nos in fraudem induimus frustraminis ipsi.

- (38) Cf., IV, 379:

Nec tamen hic oculos falli concedimus hilum.

- (39) El optimismo vital de Lucrecio respecto a las posibilidades y aptitudes humanas, encuentra espacio adecuado en el tratamiento de los temperamentos (III, 319-322), donde se manifiesta en estos términos:

Illud in his rebus uideo firmare potesse,
usque adeo naturarum uestigia linqui
paruola quae nequeat ratio depellere nobis,
ut nihil impediat dignam dis degere uitam.

- (40) Como puede deducirse del reconocimiento de humildad científica expresada en V, 526-533:

Nam quid in hoc mundo sit eorum ponere certum
difficile est; sed quid possit fiatque per omne
in uariis mundis uaria ratione creatis,
id doceo plurisque sequor disponere causas,
motibus astrorum quae possint esse per omne
e quibus una tamen sit et hic quoque causa necessest
quae uegeat motum signis; sed quae sit earum
praecipere hautquaquamst pedetentim progredientis..

- (41) De Nat. Deor., I, 12.

- (42) Lucullus, 126 ss.

- (43) Cf., por ejemplo, De Leg., III, 15; De Off., I, 150, 1;
De Rep., I, 43.

- (44) Cf., Pro Sest., XLV, 96 y LXV, 137, ss.
- (45) Cf., Ibid., XCVI, 105.
- (46) En De Rep., I, 40, 63, Escipión enuncia la opinión ciceroniana al respecto, que habría llevado él mismo a la práctica durante su consulado, con ocasión de la rebelión de los catilinarios.
- (47) Cf., De Fin., I, 1, 16; De Leg., II, 12, 31; Ibid., II, 7, 15; De Nat. Deor., I, 1, 2.
- (48) Cf., De Leg., I, 2, 4: Hanc igitur uideo sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingenii excogitatum nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod uniuersum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut uetantis dei; ex quo illa lex, quam di humano generi dederunt, recte est laudata; est enim ratio mensque sapientis ad iubendum et ad deterrendum idonea. Ideas, que desarrolla, ampliamente, en párrafos siguientes.
- (49) V, 1147.
- (50) V, 1022.
- (51) V, 1024-1025.
- (52) Cicerón, Pro Sest., XLV, 96.
- (53) Ibid., LXVI, 138.

- (54) V, 1020.
- (55) V, 1145-1146.
- (56) Sobre los logros humanos, en general, Cf., por ejemplo, De Off., II, 3-6; De Nat. Deor., II, 56 ss; De Fin., II, 13, 39; De Leg., I, 7-11. Sobre la bondad de la constitución romana, Cf., por ejemplo, De Rep., I, 46, 70 y II, 1, 2.
- (57) De Nat. Deor., I, 2, 61.
- (58) Ibid., I, 2, 66.
- (59) Ibid., I, 2, 31.
- (60) V, 1452-1457.
- (61) Cf., De Nat. Deor., I, 2, 24.
- (62) Cf., Ibid., I, 2, 59.
- (63) Ibid., I, 2, 66.
- (64) De Leg., I, 1, 7.
- (65) Cf., por ejemplo, De Off., I, 1, 20 y I, 1, 28.
- (66) De Off., I, 1, 9; De Fin., I, 5, 23.
- (67) De Off., I, 1, 11.
- (68) Cf., supra, pp. 377 ss.
- (69) V, 1127-1128, como en III, 998-999.

- (70) Cf., Puente Ojea, G., Op. Cit., p. 106.
- (71) Salustio, Historias, III. Oratio Macri Trib. plebis ad plebem. Cf., supra, pp. 89-90.
- (72) I, 86
- (73) I, 100.
- (74) Cf., V, 999-1001.
- (75) Salustio, Historias, IV, 69, Epist. Mitrid., Cf., supra, pp. 88-89.
- (76) Ibid., Epist. Mitrid., 5
- (77) Cf., supra, pp. 114-118.
- (78) V, 1113.
- (79) V, 1120-1121.

- 392 -

CONCLUSIONES

En este trabajo se ha pretendido situar a Lucrecio en su lugar correspondiente, insertándole dentro de las dos grandes corrientes de pensamiento de la antigüedad clásica greco-latina, y localizar su polémica religiosa en el marco de la lucha político-ideológica, que acompaña a la República romana desde la época de los Gracos hasta la muerte del poeta.

Se ha partido de la consideración de que el DE REBUS NATURA, su única obra conocida, es, como toda creación humana, concreción vital e intelectual de la actitud que su exponente sostiene ante la estimulación exterior, según su propia personalidad. Desde esta perspectiva, se ha ido diferenciando entre las afirmaciones fundamentales, más emocionales que intelectuales, que, por su carácter de compromiso con el medio circundante, no sufren merma alguna, en su valía, por la existencia de precedentes o conductas paralelas, y, de otro lado, las construcciones teóricas -creadas o adoptadas- que el poeta asumió, tanto para asegurar, justificar y legitimar su postura, como para desenmascarar las opciones opuestas y el cuerpo ideológico que las amparaba. Ya desde el comienzo de este estudio, se ha constatado que su enfrentamiento, sostenido esencialmente en el ámbito científico y religioso, no agotaba en ellos su contenido, alcanzando un significado más vasto: so- pesar las implicaciones de su polémica han sido el objetivo final propuesto.

Convencidos de la primacía de la afectividad como fuerza motriz fundamental determinante de las conduc-

tas -en tanto que los aspectos cognoscitivos sólo se referirían a las estructuras- hemos comenzado la exposición con un acercamiento a las condiciones históricas generales, que se encuentran en la base de las actitudes vitales e intereses particulares de los distintos grupos sociales y que, a través del carácter social, influyeron en las creaciones ideológicas. Estas, a su vez, han sido objeto de especial atención en su interrelación -probada o posible- tanto con la experiencia religiosa como con las dos grandes opciones políticas que se disputaban en poder. Ello constituye la primera parte de nuestro trabajo.

La segunda parte, "Biografía y Antecedentes", se ha atacado como respuesta a la necesidad sentida de considerar la personalidad del autor a la hora de intentar una valoración más profunda de su conducta. El estudio de sus antecedentes, fundamental pero no exclusivamente, de Epicuro, se ofrecía como imprescindible, desde el momento que nuestra intención no era sólo situar a Lucrecio en su tiempo, sino, además, concederle un lugar adecuado en la historia del pensamiento, haciéndole sitio en uno de esos dos grandes movimientos que definen las actitudes comprensivas, individuales y colectivas, del hombre ante el mundo.

Hemos dedicado la tercera parte a un estudio de la fenomenología y caracterología de su postura religiosa en conexión con el resto de su pensamiento, en tanto que, en la cuarta y decisiva, se ha procurado medir el alcance de las implicaciones políticas, derivadas de una polémica que no fué sólo religiosa sino también, y en grado sumo, ideológica.

I

La primera parte contiene cuatro capítulos, correspondientes a diferentes formas de aproximación a la época de Lucrecio. En el primero, se ofrece una breve síntesis cronológica de los acontecimientos más significativos relacionados con los temas expuestos en los capítulos posteriores. En el segundo, se analiza la variada tipología de la crisis republicana, su casuística, su desarrollo histórico y su incidencia en las condiciones de vida de los romanos. En el tercero, se observa el impacto de la crisis múltiple en las creaciones ideológicas de los dos movimientos políticos ciudadanos que aspiraban al poder y el cuarto, en fin, contempla las relaciones existentes entre religión e ideología.

Ya en las postrimerías del s. II a. C. las múltiples causas, de variada tipología, que habían originado profundas grietas en la sociedad romana, eclosionaron violentamente, abriendo un abismo por el que habría de sumergirse, en trágico recorrido, la época republicana hasta sus convulsiones finales. Uno de los aspectos más interesantes de esa crisis fue el enfrentamiento de los bien definidos grupos que se conocieron a sí mismos con el nombre de optimates y populares. Fue la suya una permanente tensión en la cumbre de la escala social, política y económica de la población y a sus alternativas permanecieron ajenos, generalmente, otros grupos, más abundantes en número, como los esclavos, la población del Imperio (con excepción de la intentona sertoriana), las mujeres -en lo que se

conoce- y los extranjeros, aun cuando sobre estos elementos se dejasen sentir los distintos efectos de cada una de las opciones.

Apenas la época gracquiana conoce los primeros extertores, que vaticinan el comienzo del trágico cataclismo, ya se denotan los caracteres fatales que habrán de presidir su posterior evolución: la oligarquía senatorial, solidaria en torno al privilegio, es capaz de taponar las fisuras, coyunturalmente abiertas entre sus miembros más reaccionarios y los moderadamente aperturistas, ofreciendo la imagen de un bloque compacto contra una amenaza exterior a la que se enfrenta usando con efectividad los recursos que su superior posición le prestaba. El movimiento popular, en cambio, condenado a sufrir, por siempre, la tremenda servidumbre de unas contradicciones internas, promovidas por los intereses distintos, frecuentemente encontrados, de unas bases heterogéneas que no fue capaz de integrar, se encontró predestinado, ya desde el principio, al fracaso y a la derrota. El hecho conduce a la constatación del error que supone juzgar responsable del desencadenamiento de la crisis final republicana a la miopía y exclusivismo en el disfrute del privilegio de la clase dominante romana. En la misma medida, fueron miopes y exclusivistas el resto de las formaciones sociales, que, si algún rasgo común ofrecieron, fue el pretender insistentemente elevar su situación, aspirando a integrarse con los elementos superiores, pero mostrándose tercamente tenaces en cerrar la puerta de acceso al privilegio de su condición a las inferiores.

Especial transcendencia alcanzaron, en los conflictos, elementos de difícil inserción en el cuadro social, quizás apéndices de una sociedad enferma, el subproletariado urbano y las masas militares, quienes, ofreciendo la fuerza del voto, unos, y el veto de la fuerza, los otros, representaban una fuerza desmesurada con relación a sus efectivos numéricos, revitalizando en sus dos manifestaciones, civil y militar, la vieja institución de la clientela, de decisiva importación en el curso de la lucha política. La inobjetable relevancia del papel de las personalidades en las contiendas, no es capaz de hacer olvidar la presencia de los intereses más vastos que las sustentaban y que, en buena parte, explican el ascenso de esos personajes, en la medida que representaban, o prometían representar, sus aspiraciones, con lo que nos enfrentamos a quienes se empeñan en sostener que fueron sólo unos pocos hombres, unas pocas familias, quienes dirigieron los hilos de la vida republicana en su agonía.

A medida que la situación se deterioraba y el rencor acumulado enconaba la virulencia de los enfrentamientos ciudadanos, sus cabezas rectoras se radicalizaron, dando lugar a escisiones dentro de cada uno de los dos grupos. Conocieron los optimates un conjunto de opiniones, reaccionarias a ultranza, que, con los ojos puestos en el viejo ideal político, llevado a la práctica por el genio silano, encontraron su máximo representante en el intransigente estoicismo de Catón de Utica. Pero también, en su seno, se admitió el progreso de tendencias moderadamente aperturistas, que expresaban la conciencia sentida por ciertos miembros de la oli-

garquía, identificados con Cicerón, de permitir algunos cambios accidentales para mejor salvaguardar lo fundamental, como traducción de la significativa máxima histórica que expresa la necesidad del cambio para que nada cambie.

El mismo proceso se denota en el bando opuesto, donde, en esos momentos, la médula del movimiento se cierne en torno a la poderosa visión cesariana, quedando a su derecha las titubeantes figuras de Craso y Pompeyo -hasta la muerte del primero y el alejamiento definitivo del segundo- pero comprendiendo, también, la radicalización de hombres como Rulo, Catilina y Clodio, impacientes siempre, como impacientes eran las bases sociales que les apoyaban. Debe someterse a juicio, de una vez, el concepto que de estos personajes ha dejado una Historia crédula, hasta la temeridad, en unas fuentes procedentes de sus más encarnizados enemigos, y recabar en que lo poco que se conoce de sus programas los vincula con el movimiento popular, detectándose que, si sus soluciones fueron más drásticas, en ello no dejaría de incidir la acumulación de elementos desclasados, cuyos intereses no dejaban de atender.

Con el radicalismo y el exarcebamiento del odio de clase se produjo una toma de conciencia más acusada de la propia identidad por parte de ambas tendencias, que, al mismo tiempo que usaron de medidas pragmáticas y programáticas, orientadas al dominio político efectivo, generaron, como mecanismos de defensa más o menos conscientes, unas apoya-

turas ideológicas, ordenadas en función de la legitimación de sus aspiraciones. Los optimates, superando el alcance de los meros expedientes justificativos -como suponía su pretensión de representar, en exclusiva, los valores incluidos en las nociones de auctoritas, elogia, patria, concordia, ordo, libertas-, fueron capaces de alcanzar, con la ayuda de la filosofía adaptada del estoicismo y, sobre todo, con la asistencia de la compleja mente ciceroniana, una sólida construcción, cuyo significado sobrepasa la simple valoración filosófica, para adquirir pleno sentido en conexión con la lucha política: representaba la opción del sector menos reaccionario de la oligarquía, pero incluido solidamente, no se olvide, dentro de la misma.

Los populares, en cambio, no lograron oponer a sus adversarios sino la reivindicación intermitente de la propia posesión de algunos de los valores unánimemente aceptados en la época, así como el intento constante de desenmascaramiento de algunos de los postulados optimates, pero no fueron capaces de crear un cuerpo doctrinario, siempre marcados por la eterna servidumbre de unas bases encontradas en sus intereses.

En la lucha político-ideológica, la religión, cuya relación con ambas, en el mundo romano, es inobjetable, no pudo permanecer al margen, de modo que el estudio de su interconexión se hace imprescindible a la hora de intentar una comprensión más profunda de la época. Con dos fines,

estrechamente relacionados entre sí, se sirvió el poder político de la apoyatura religiosa: como aglutinante de la conducta social de las masas y como fundamento de legitimidad, individual o colectiva, para cubrir las distintas opciones de gobierno. Frente a la opinión de algunas corrientes prestigiosas de pensamiento, se constata que la época no fue tan escéptica como para impedir el éxito en la aplicación instrumentalizada de la religión, del mismo modo que el uso de sus ventajas no fue disfrutado monopolísticamente por la oligarquía senatorial, sino que fue un recurso asociado al poder, del que se sirvieron indistintamente todos aquellos que, por su situación, pudieron hacerlo: si Polibio, Varrón y Cicerón fueron los mejores teóricos a la hora de enunciar las ventajas que la religión ofrecía para controlar a la población sometida, si Sila supo explotarla habilmente, nadie mejor que César lo llevó a la práctica, sin pasar por alto a Mario, Sertorio y a otros cabecillas populares.

II

La segunda parte consta de tres capítulos. El primero se detiene en un intento de reconstrucción de la biografía de Lucrecio a partir de las exiguas y contradictorias fuentes existentes y de los datos que su obra aporta. El segundo se orienta a la comprensión del fenómeno epicúreo en sus conexiones con el mundo griego. El tercero esboza las to-

nalidades propias que esta doctrina adquiere en contacto con el ambiente romano.

A la luz de las fuentes existentes en la actualidad, proponemos que la vida de Lucrecio transcurrió entre los meses de septiembre del 98 y agosto del 97, fechas que deben comprender el momento de su nacimiento, y septiembre del 55 y febrero del 54, cuando muere en lugar desconocido. Conocía Roma y se sentía romano, por lo que es probable que su vida transcurriera en las proximidades de la Urbe, disfrutando de una situación acomodada, por cuanto el larguísimo aprendizaje, que exigiría su amplísima cultura, lo presupone.

Ni el análisis de las fuentes ni el estudio de su obra pueden, en momento alguno, corroborar las noticias vertidas sobre su supuesta locura y posterior suicidio. Ambas referencias deben relacionarse con la facilidad con que los datos romancescos de la libelística difamatoria germinaron, al calor de febriles polémicas, en la literatura escolástica de la latinidad tardía. La obra disfruta de un grado de coherencia tal, en su estructura interna, en la ordenación de materiales y temas, que desmiente, por sí misma, la noticia jerónimiana de su composición per intervalla insanniae, y da la razón al juicio ciceroniano acerca de su mucho artificio.

Se acepta que el poema cayó, poco después de la muerte de su autor, en manos de Cicerón, quien lo corrigió con vistas a su publicación, siendo plenamente explicable el posterior silencio del Arpineta sobre Lucrecio, a la luz de los conocimientos actuales sobre la ideología del primero.

Ante unos tiempos de turbación y de odio, la conducta lucreciana fue coherente con la estimulación recibida, manifestando la generalizada sensación de náusea frente a la violencia. Creyó encontrar en el Jardín apoyaturas válidas para legitimar su actitud, llegando a identificarse con su divino maestro hasta tal punto que sólo prestando especial atención a Epicuro es posible comprender al discípulo latino.

Se desechan, por simplistas, parciales y erróneas, las opiniones que en el epicureismo sólo encuentran un transfondo utilitario y egoísta. Sus esquemas fundamentales tienen plena inserción en aquella corriente de pensamiento que, partiendo de las concepciones jónicas, había dado lugar, en el pasado, al sector de la sofística vinculado, como elemento sustentante y sostenido, con el régimen democrático de Pericles, denotándose que, si en las conclusiones éticas se separaron, se debió a las peculiaridades propias de dos épocas diferentes, pero no dejaron de latir, en el fondo, las mismas concepciones racionalistas ante el hombre y ante el cosmos.

Su concepción del hombre enlaza con el μέτρον ἄνθρωπος protagoreo y supone una butal bofetada al θεὸς πάντων χρημάτων μέτρον platónico, surgido en oposición a la concepción del sofista de Abdera. Su sistema físico evoca el democriteo con algunas diferencias, cuya significatividad expresa la función que, en su doctrina, habían de asumir unos principios físicos ordenados a servir de sostén a sus postulados éticos. Con el agnosticismo teológico de Protágoras, enlaza, igualmente, tanto el

alejamiento de la divinidad de las cuestiones humanas, como su derivación inmediata, situando la norma de acción en la conveniencia porque *οὐκ ἦν καθ'ἑαυτοῦ δικαιοσύνη*, con lo que volvía a resolver la tensión *φύσις - νόμος* a favor del segundo.

Como era de esperar, por cuanto las justificaciones ideológicas fundamentales que arropaban la opción política optimate quedaban, con su ingreso, seriamente hipotecadas, la entrada del epicureísmo en Roma estuvo preñada de dificultades. El carácter de su penetración no dejó de influir en los rasgos peculiares que tipifican el epicureísmo latino, en sus dos manifestaciones: uno vulgar, del que las masas captaban los principios más cómodos y otro elevado, que las clases cultas tampoco dejaban de adaptar a sus necesidades, exigiéndole un utilitarismo y racionalismo acorde con sus intereses, pero rechazando los principios contrarios a sus posturas vitales. De este modo, aun teniendo en cuenta que las noticias sobre los epicúreos romanos provienen, casi exclusivamente, de Cicerón, el enemigo más temible con que se encontró la escuela del Jardín, deben pensarse que el epicureísmo romano, al menos en lo que al cumplimiento del *ἀρετὴ βιωμένη* se refiere, no fue el griego.

III

La tercera parte, la más amplia, comprende cinco capítulos, que resumen los aspectos fundamentales de

su pensamiento en relación con su polémica religiosa. En el primero se analizan los principios físicos de su doctrina, que Lucrecio esgrimirá para eliminar el miedo a los dioses y a la muerte, estudio, que es considerado en los capítulos segundo y tercero. En el cuarto se expone su concepción teológica, dedicándose el quinto a su normativa ética.

Los seis libros, que componen el De Rerum Natura, suponen la adaptación de las doctrinas epicúreas a la problemática vital e ideológica del final de la República romana, a través de la sensibilidad poética de Lucrecio. Sus principios físicos, orientados en función de la misión asignada de servir de base para erradicar las fuentes de inquietud y angustia, enlazan, a través de Epicuro, con la corriente racionalista griega.

Se observa, desde el principio, que la tarea de encontrar diferencias entre maestro y discípulo se encuentra decisivamente impedida por el carácter fragmentario y escaso de las referencias epicúreas conservadas, en tanto que, cuando esas diferencias se denotan, deben juzgarse en términos de adaptación y de enriquecimiento llevado a cabo por Lucrecio. Desde esta óptica, debe atacarse la distinta actitud ante la contemplación de la naturaleza, constituyendo un error manifiesto el considerarlos enfrentados. El discípulo no podía mantener, en exceso, el franco optimismo de un maestro que había gestado su doctrina con independencia del Pórtico; tenía, ahora, ante sí el providencialismo estoico y su orden de valores le impulsaba a desembarazarse, primero, de tan temible enemigo, aun a precio de pintar con tonos

tristes, en ocasiones, la praedita culpa de una naturaleza hostil.

Tampoco tienen fundamento las opiniones que han pretendido encontrar, en el lepore musaeo de su doctrina, una oposición con el espíritu del maestro, mostrando, una vez más, un Lucrecio antiepicúreo. Una vez decidido a no guardar silencio, se expresó en su propio lenguaje: era poeta, se sentía orgulloso de serlo y, al hablar, debía hacerlo como tal. Las preguntas de si era epicúreo o poeta carecen de sentido: fue, en grado sumo, ambas cosas a la vez y, al integrar la poesía en el epicureismo, volvió a enriquecerlo abriéndole nuevos horizontes.

El desarrollo lógico de unos primeros principios físicos, solidamente establecidos, le conducen a la aceptación de una dinámica visión del mundo y del hombre, separado, en su discurrir, de la acción de la divinidad. Causas naturales tienen los fenómenos del mundo, como explicación lógica posee su origen, desarrollo y su previsible final. La historia de la humanidad no es sino un episodio, un aspecto más de la historia del mundo, cuya evolución, a su vez, se incluye en una historia del universo, que no conoce otras fuerzas rectoras que los foedera naturai. La excepcional visión antropológica lucreciana ha conducido, lamentablemente, con demasiada frecuencia a relegar la primera parte de su concepción evolutiva, referente a la historia del cosmos y se ha perdido, con ello, la posibilidad de dotar de un auténtico significado a la propia historia de la humanidad, que no es

sino un epígrafe más dentro de su esquema cósmico y mundial, ordenado a la demostración de la no ingerencia de la divinidad ni en los fenómenos naturales ni en los asuntos humanos, aun cuando no deje de emitir sus juicios de valor sobre las grandezas y miserias del accidentado discurrir del hombre sobre la tierra.

Su evocación ha conducido a que se vertieran los más dispares juicios sobre el primitivismo o progresismo de la axiología lucreciana, sobre su pesimismo vital ante la triste evolución del hombre o sobre su optimismo más entusiasta por sus hallazgos. Ambas corrientes nos parecen erróneas: el autor no es pesimista, ni tampoco optimista. Señala justos límites a una concepción demasiado entusiasta del progreso, subrayando las servidumbres nacidas del conflicto de intereses, como no podía dejar de hacer ante el espectáculo que su época le ofrecía. En momento alguno condena los avances de la técnica y la civilización, pero los considera incompletos, mutilados, en tanto no vayan guiados por el progreso moral, denotándose que, si en ocasiones parece admirar las condiciones de los primitivos, no es para añorar unas formas de vida plenas de riesgos, sino para repeler la ambición y la avaricia, para desenmascarar el falso orgullo y la hipocresía, para negar la impía pietas de la irreligiosa religio de Roma.

Se ha pretendido encontrar, en su libro III, orientado a la eliminación del miedo a la muerte, una transferencia de sus propias angustias existenciales a la humanidad. En realidad, su enunciado de una incipiente teoría

de la motivación unitaria, de claros perfiles psicoanalíticos, que relaciona los vulnera uitae con el timor mortis, refleja la inseguridad de unos tiempos, en los que la ausencia de garantías para el mañana conducía, frecuentemente, a la búsqueda de una salvación individualizada. El timor Acheruntis es la máscara que le permite enfrentarse con el instinto de supervivencia de aquel hombre que, según sus palabras, indignatur se mortalem esse creatum.

Sobre las bases de unos principios físicos, solidamente enunciados en los libros I y II, el V y el VI se orientan a la demostración de la imposibilidad de intervención divina en el cosmos, en el mundo y en el hombre, manifestando, además, que la errónea credulidad contraria, la religión, es fuente de los peores males para la humanidad, por lo que toda referencia a ella está cargada de odio: sin distinguir entre religión y superstición, las confunde en el término religio, superando en radicalismo a Epicuro. Si, para el maestro, la eliminación del miedo a los dioses y a la muerte era sólo un medio para la consecución de la *εὐπραξία*, en Lucrecio, el enfrentamiento asume el más transcendental cometido de liberar a la humanidad, situando en el acto supremo de esa libertad, la verdadera religión, que no conoce con el término de religio, sino con el de pietas o contemplación serena del todo.

No existe contradicción, a pesar de la opinión de amplios sectores de pensamiento, entre la concep-

ción de una divinidad semota ab nostris rebus y algunas invocaciones, dirigidas en tono directo a los dioses, por cuanto sus referencias guardan un valor simbólico, que no se enfrenta con el epicureismo sino que lo adapta, abriéndole nuevas vías, introduciendo reformas externas para proteger mejor sus interiores.

Cobra especial relieve su reclamo sobre la máxima ortodoxa del *καθ' ἑαυτὸν*, frecuentemente abandonada por sus epicúreos contemporáneos, cuyo olvido se relaciona con una situación política que no exigía la interiorización del principio de libertad para el logro teórico de una más perfecta realización humana. Ello no presta fundamento para verter sobre el autor acusaciones frecuentes, iniciadas en su época por sus más tenaces adversarios, en torno a su ética egoísta y utilitaria. No cuadra el calificativo de egoísta a un hombre, cuya única obra conocida surgió para luchar contra él, siendo inexacto, privar de todo contenido altruista a un luchador que se dedicó con entusiasmo a ayudar a sus semejantes en la conquista de lo que él, sinceramente, entendía por felicidad.

Su digresión sobre el amor no ofrece fundamentos para pensar en una implicación personal del autor, cuyos desengaños amorosos no bien asimilados por su personalidad enferma, se habrían traducido en fobias viscerales contra la mujer, sino el reconocimiento de la transcendencia del estímulo erótico en la conducta humana y la urgencia sentida de

poner soluciones a la pérdida de valores familiares de la época. Su actitud ante la mujer, marcada por el carácter de los tiempos, no es más antifeminista que la de sus contemporáneos y, si desata su virulencia contra el amor-pasión, es para reivindicar otro tipo de relaciones amorosas, basadas en la comprensión y el buen comportamiento.

IV

La cuarta parte consta de un sólo capítulo, el más denso y comprometido, por cuanto, careciendo de antecedentes, ha intentado sacar a la luz las implicaciones políticas del pensamiento de Lucrecio, insertándolo en la crisis política e ideológica de la tardía República. Su contenido recoge las conclusiones más importantes de este trabajo.

Atendidas las serias dificultades que impiden juzgar con precisión el grado de servilismo del discípulo sobre el maestro y situado en su alcance exacto la valoración del tema de las originalidades y dependencias, se han señalado las distintas consecuencias derivadas de la aparición del racionalismo epicúreo en Grecia y en Roma: en el mundo helénico, la doctrina epicúrea se insertaba en toda una corriente de pensamiento de vasta tradición, por lo que su impacto quedó amortiguado por la elasticidad de una sociedad ya acostumbrada, de antiguo, a tales admoniciones. En ambiente romano, en cambio, sólo una de esas dos corrientes había adquirido pleno desarrollo, dando lugar a toda una teoría de la religión

política, más o menos claramente enunciada, que, representando la opción política optimata, había encontrado en Cicerón su portavoz más destacado. El De Rerum Natura significó la violenta irrupción del otro polo de pensamiento, del sistema racionalista, terminando con el monopolio ideológico-providencialista de una cobertura religiosa, ahora, por primera vez, contestada por una creación de envergadura.

Uno por uno, fueron desmentidos los fundamentos con que se justificaba la opción oligárquica. Sus virtudes tradicionales se confundían con despreciables vulnera uitae; se expulsaba de la Historia a sus grandes personalidades, cuyo papel era asumido por masas anónimas solidariamente unidas en su esfuerzo común; sus divinidades providentes eran alejadas, en tanto que se repudiaba su scelerosa religio. Sin legitimidad quedaba la realidad política; sin justificación, su predominio; desenmascaradas, sus bajas apetencias de lucro y poder, burdamente arropadas con vestes de honor y de gloria. Un abuso era su noción de auctoritas y un crimen, sin excusas, el empleo del senatus consultum ultimum y la consecuente suspensión del ius provocationis, como ilícitos eran sus privilegios y agresiones en el interior y en el exterior de la Urbe.

Sus enconados ataques a la oligarquía no hacen olvidar, sin embargo, sus reprimendas al grupo adversario, a cuyos jefes y bases también fustiga, lo que impide su inserción en el campo de los populares y refleja, más bien, una actitud de rebeldía ante aquellos pretendidos valores cuyas llamadas e instancias en torno al bien común no conseguían borrar sus nefastas consecuencias sobre el individuo predestinado a padecerlas.

Concluimos este trabajo insistiendo en que la enérgica proclama de Lucrecio era portadora de todos los elementos necesarios para haberse convertido en el fundamento de la ideología de los populares. No ocurrió, porque sus heterogéneas bases sociales no lograron alcanzar el grado de coherencia suficiente para sustentarla y, así, el De Rerum Natura, al enfrentarse a unos y otros, se condenó, irremediablemente, a la soledad y al silencio.

-412-

FUENTES Y BIBLIOGRAFIA

FUENTES

- AGUSTIN, S., La ciudad de Dios... J. Bastardas. Barcelona. Alma Mater. 1958. 2 vol.
- APIANO. Appian's Roman History... H. White. Londres. Heinemann. 1964-1968, 4 vol.
- ARISTOFANES. Aristophane. O. Les acharniens.- Les cavaliers.- Les Nuées... V. Coulon, H. van Daele. 7ª ed. París. Les Belles Lettres. 1960.
- ARISTOTELES. Etica a Nicómaco... M. Araujo, J. Marías. Madrid. Instituto de Estudios Políticos. 1970.
- ARISTOTELES. Physique... H. Carteron. París. Les Belles Lettres. 1961. 2 vol.
- ARISTOTELES. Metafísica de Aristóteles. ed. trilingüe. V. García Yebra. Madrid. Gredos. 1970. 2 vol.
- ARISTOTELES. Aristotelis fragmenta selecta... O. Ross. Oxford. Clarendon Press. 1955.
- ARISTOTELES. Política... J. Marías, M. Araujo. Madrid. Instituto de Estudios Políticos. 1970.
- ARNOBIO. Adversus nationes... C. Marchesi. 2ª ed. Turín. 1953.
- CATON. Marcus Porcius Cato, on agriculture... V. D. Hooper. Londres. Heinemann. 1967.
- CATULO. Catullo... E. H. Wormington. Londres. Harvard Univ. Press. 15ª reimpresión. 1968.
- CESAR. Guerra Civil... S. Mariner. Barcelona. Alma Mater. 1959.
- CESAR. Guerre des Gaules... L. Á. Constans. 4ª ed. París. Les Belles Lettres. 1947.

- CICERON. Bruto... J. A. Ayala. Universidad Nacional Autónoma de México. 1966.
- CICERON. Catilinaires... H. Bornecque. París. Les Belles Lettres. 1945.
- CICERON. Cicero... C. Bailey. Londres. 1971.
- CICERON. Cicero... Stockton. Oxford. 1971.
- CICERON. Contre L. Pison... P. Grimal. París. Les Belles Lettres. 1966.
- CICERON. Correspondance... L. A. Constans. 3^e ed. París. Les Belles Lettres. 1950.
- CICERON. De Natura Deorum. Academica... W. Rackham. Londres. Heinemann. 1951.
- CICERON. Discursos. Defensa de L. Murena; Defensa de P. Sila... Barcelona. Alma Mater, 1955.
- CICERON. De Finibus bonorum et malorum... C. Martha. París. Les Belles Lettres, 1930.
- CICERON. El Orador... A. Tovar, A. R. Bujaldón. Barcelona. Alma Mater. 1967.
- CICERON. Las Leyes... A. D'ors. Madrid. Instituto de Estudios Políticos. 1966.
- CICERON. Pour Cluentius... P. Boyancé. París. Les Belles Lettres. 1953.
- CICERON. Pour le poète Archias... F. Gaffiot. París. Les Belles Lettres. 1947.
- CICERON. Pour P. Quinctius; Pour Sex. Roscius d'Amerie. Pour Q. Roscius le comédien... H. de la Ville de Mirmont, 2^e ed. París. Les Belles Lettres. 1934.
- CICERON. Pour Sextius; Contre Vatinius... J. Cousin. París. Les Belles Lettres. 1965.

- CICERON. Sur la loi agraire; Pour C. Rabirius... A. Boulanger.
Paris. Les Belles Lettres. 1932.
- CICERON. Sur le response des haruspices... P. Willeumier, A. M.
Tupet. Paris. Les Belles Lettres. 1966.
- CICERON. Tusculanes... G. Fohlen. Paris. Les Belles Lettres.
1960.
- CORNELIO NEPOTE. Vitae... E. O. Winstedt. Londres. Oxford Un.
Press. 7^e ed. 1970.
- DEMOCRITO. DK, 68; II, pp. 81-230.
- DIELS, H., Doxographi Graeci. 4^e ed. Berlin. 1965.
- DIELS, H., Poetarum philosophorum fragmenta. Berlin. 1901.
- DIELS, H., KRANZ, W., Die Fragmente der Vorsokratiker. 8^e ed.
Berlin. Weidmann. 1971. 3 vol.
- DINDORF, L., Eusebio. Leipzig. Teubner. 1867-1890. 4 vol.
- DIODORO. Bibliotheca... L. Dindorf. Paris. Didot. 1855. 2 vol.
- DIOGENES DE ENOANDA. Fragmenta... J. William. Leipzig. Teubner.
1907.
- DIOGENES LAERCIO. Vitae philosophorum... H. S., Long. Oxford
Un. Press. 1969.
- DION CASIO. Dio's Roman History... H. B. Foster. Londres.
Harward Un. Press. 1970. 9 vol.
- DONATO. Vitae Uergilianae et uita uergilii... S. Brummer.
Stuttgart. Teubner. 1969. ed. ester. de 1906-1912.
- EPICURO. Epicuri et epicureorum scripta in Herculaneis sibus pa-
pyris seruata... A. Vogliano. Berlin. 1928.
- EPICURO. Epicuro, Etica. Opere e frammenti... R. Sammartano.
Bologna. 1959.
- EPICURO. Epicuro... E. Bignone. Bari. 1920.
- EPICURO. Epicuro. Opere... Arrighetti. Torino. 1960.

- EPICURO. Epicurus, letters, principal doctrines and Vatican sayings... R. M. Geer. Nueva York. 1964.
- EPICURO. Epicurus, The extant remains... C. Bailey. Oxford. 1926.
- EPICURO. Epicurus. Epistolae tres et ratae sententiae a Diogene Laertio servatae. Accedit gnomologium epicureum uaticanum... Von der Mühl. Leipzig. 1922.
- EPICURO. Lettere di Epicuro e dei suoi... C. Diano. Firenze. Sansoni. 1946.
- ESTACIO. Silvarum libri... F. Vollmer. Hildesheim. 1971. (Reimp. de 1ª ed. de 1898).
- ESTRABON. Geographica... Müller-Bubner. París. Didot. 1853-1880. 2 vol.
- ESTRABON. The Geography of Strabo... E. H., Wormington. Londres. Heinemann. 8 vol. 1960-1969.
- FILODEMO. De Morte... M. Gigante. La parola del passato. 1955.
- HERODOTO. Herodote. Histoires... Ph. E. Legrand. París Les Belles Lettres. 1958.
- HESIDDO. Théogonie, les Travaux et les jours. Le bouclier... P. Mazon. 6ª ed. París. Les Belles Lettres. 1964.
- HORACIO. Satires, Epistles and ars poetica... H. Ruzhton Fairclough. Londres. Harward Un. Press. 1970.
- JENOFONTE. Opera Omnia... E. C., Marchan. Oxford Clarendon Press. 1961-1966. 5 vol.
- JERONIMO. Die chronik des Hieronymus. Eusebius Werke VII... R. Helm. Berlín. Akademie Verlag. 1956.
- KERN, O., Orphicorum fragmenta. Berlín. 1922.
- KIRK, G.S., RAVEN, S.E., Los filósofos presocráticos. Madrid. Gredos. 1969.

- LACTANCIO. Lucii Caecilii Firmiani Lactantii, opera omnia...
J. P. Migne. T. VI y VII. París. 1844.
- LIVIO. Ab Urbe condita... C. Flamstead, R. Seymour. Londres.
Clarendon Press. 1967.
- LUCIANO. Lucian... E. H. Wormington y A. M. Harmon. Londres.
Heinemann. 1960-1969.
- LUCIANO. Luciani Samotaensis, opera... G. Dindorf. París. Didot.
1840.
- LUCILIO. Los satíricos latinos. Lucilio y Horacio... G. Salinas.
Valencia. Sempere. 2 vol.
- LUCRECIO. T. Lucreti Cari, De Rerum Natura Libri Sex... C. Bailey.
Oxford. Clarendon Press. 1947. 3 vol.
- LUCRECIO. Lucrecio. De la Natura... Balcells. Barcelona. Funda-
cii Bernet Metge. 1923-1928. 2 vol.
- LUCRECIO. T. Lucreti Cari, De Rerum Natura libri sex...
A. Brieger. Leipzig. Teubner. 1914.
- LUCRECIO. De Rerum Natura... K. Büchner. Wiesbaden. 1966.
- LUCRECIO. Lucrece... G. Cogniot. París. ed. Sociales. 1954.
- LUCRECIO. Lucrece. De la Nature... A. Ernout. París. Les Belles
Lettres. 1920. 2 vol.
- LUCRECIO. Lucrece. De Rerum Natura. Commentaire exégétique et
critique... A. Ernout, L. Robin. 2ª ed. París. Les Belles
Lettres. 1962. 3 vol.
- LUCRECIO. T. Lucreti Cari, De Rerum Natura... A. Forbiger. Lon-
dres. 1826.
- LUCRECIO. De Rerum Natura... Fellin. Turín. 1963.
- LUCRECIO. T. Lucreti Cari, de Rerum Natura libri sex... C. Gius-
sani. Turin. Chiantore. 1921. 3 vol.
- LUCRECIO. T. Lucreti Cari, de Rerum Natura... C. Lachmann. 4ª
ed. Berlin. 1882.

- LUCRECIO. De Rerum Natura, libri VI... J. Martin, 6ª ed.
Leipzig. Teubner. 1969.
- LUCRECIO. T. Lucreti Cari, de Rerum Natura, libri sex...
W. A. Merril. Nueva York. American Book Co. 1907.
- LUCRECIO. Titi Lucreti Cari De Rerum Natura... H.A.S. Munro.
4ª ed. Cambridge. 1893.
- LUCRECIO. Lucreti. De Rerum Natura... E. Paratore (Comentarios
e introducción, por H. Pizzani). Roma. Ateneo. 1960.
- LUCRECIO. Tito Lucrecio Caro. De la Naturaleza, l. I. Intro-
ducción y comentarios... E. Valentí Fiol. Barcelona.
Labor. 1949.
- LUCRECIO. T. Lucreti Cari, De Rerum Natura libri sex.. E. Val-
entí Fiol. Barcelona. Alma Mater. 1961. 2 vol.
- LYSIAS, Lysiae orationes... C. Hude. 6ª reimp. Londres, Oxonii.
1966.
- MACROBIO. Saturnalia... I. Willis. Leipzig. Teubner. 1970. 2 vol.
MAUERSBERGER, A., Polybius lexicon... Berlín. 1956.
- MIGNE, J. P., Patrologiae, cursus completus. París. 1844-1875.
- MULLACH, F. W. A., Fragmenta Philosophorum Graecorum. París
1860-1881. 2 vol.
- NAUCK, A., Tragicorum graecorum fragmenta. 2ª ed. Leipzig.
1889.
- OATES, W. J., The Stoic and Epicurean Philosophers. The comple-
te extant writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius,
Marcus Aurelius. Nueva York. 1957.
- OVIDIO. Amores... E. S. Kenney. 2ª reimp. Oxford. Un. Press.
1968.
- PAUSANIAS, Pausanias, description of Greece... W.H.S. Jones.
Londres. Heinemann. 1964-1966. 4 vol.
- PLATON. Le banquet... L. Robin. 5ª ed. París. Les Belles Let-
tres. 1951.

- PLATON. Cratyle... L. Méridier. París. Les Belles Lettres. 1931.
- PLATON. Timée; Critias... A. Rivaud. París. Les Belles Lettres. 1949.
- PLATON. Gorgias.- Ménon... A. Croisset, L. Bodin. 12ª ed. París. Les Belles Lettres. 1968.
- PLATON. Las Leyes... J. M. Pabón, M. Fernández Galiano. Madrid. Instituto de Estudios Políticos. 1960.
- PLATON. El político... A. González Laso. Madrid. I. E. P. 1955.
- PLATON. Phèdre... L. Robin. París. Les Belles Lettres. 1947.
- PLATON. Platonis Protagoras... S. Adam, A.M. Adam. Cambridge Un. Press. 1971.
- PLATON. La República... J. M. Pabón, M. Fernández Galiano. Madrid. I. E. P. 1949.
- PLATON. Téetète... A. Dies. 2ª ed. París. Les Belles Lettres. 1950.
- PLAUTO. T. Macci Plauti, Comediae... W. H., Lindsay. 11ª reimp. París. 1968. 2 vol.
- PLINIO EL JOVEN. Epistularum libri decem... R.A.B. Minors. Reimp. de 1ª ed. Oxford Un. Press. 1968.
- PLINIO EL VIEJO. Histoire Naturelle... H. le Boniec, A. Ernout. París. Les Belles Lettres. 1950.
- POLIBIO. The Histories... T.E. Page. Londres. Harward Un. Press. 1966.
- POLIBIO. Polybius. The Histories... W.R. Paton. Londres. Heine-
mann. 1967-1968. 6 vol.
- PLUTARCO. Plutarque. Vies... R. Flacelière, E. Chambry, M. Su-
neaux. Reimp. París. Les Belles Lettres. 1968.
- PLUTARCO. Vidas paralelas... Trad. de Ranz Romanillo. Madrid. Edaf. 1970.
- SALUSTIO. C. Sallusti Crispi, Bellum Iugustinum... J.M. Pabón. Barcelona. Alma Mater. 1956.

- SALUSTIO. C. Sallusti Crispi, historiarum reliquae... B. Maurenbrecher. Stuttgart. Teubner. 1967. (ed. ester. de la 1ª de 1891).
- SALUSTIO. Epistulae ad Cesarem... V. Paladini. 2ª ed. Bolonia. Patron. 1968.
- SALUSTIO. Orationes et epistulae... Paladini. 2ª ed. Bolonia. Patron. 1968.
- SALUSTIO. De Coniuratione Catilinae... J.M. Pabón. Barcelona. Alma Mater. 1954.
- SENECA. Controversiae et suasoriae... H. Bornec. París. Garnier. 1932. 2 vol.
- SENECA. Ad Lucillum epistolae morales... R.H. Grummere. Londres. Heinemann. 1962-1970. 3 vol.
- SERVIO. Servii Grammatici, qui feruntur in Virgillii carmina commentarii... G. Thilo, H. Hagen. Hildesheim. G. Olms Verlagsbuchhandlung. (Reprod. de 1ª obra 1878-1881).
- SEXTO EMPIRICO. Opera graece et latine... H. Stefanus, G. Helvetius, A. Fabricius. Leipzig. 1842. 2 vol.
- SEXTO EMPIRICO. Sextus Empiricus... R.G. Bury. Londres. Heinemann. 1967. 4 vol.
- SUETONIO. Vida de los doce Césares... Bassols de Climent. Barcelona. Alma Mater. 1964.
- TEOPRASTO. Theophrastus, De Sensibus... G.M. Stratton. Chicago. 1967.
- TIBULO. Tibulle et les auteurs de Corpus Tibullianum... M. Panchont. 5ª ed. París. Les Belles Lettres. 1961.
- TUCIDIDES. Historiae... H.S. Jones, J.E. Powell. Oxford Clar. Press. 1966. 2 vol.
- TUCIDIDES. Thucydides... E.C. Marchant. Londres. Mac. Millan. Coltd. 1958.

- TUCIDIDES. Historia de la Guerra del Peloponeso... F.R. Adrados.
Madrid. Hernando. 1952. 3 vol.
- USENER, H., Epicúrea... Leipzig. 1887.
- VARRON. Marcus Terentius Varro, on agriculture... W.D. Hooper.
Londres. Heinemann. 1967.
- VARRON. Terenti Varronis Antiquitatem rerum diuinarum libri...
R. Aghd. Leipzig. 1898.
- VELEYO.PATERCULO. Res gestae diui Augusti... F.W., Shipley. Lon-
dres Un. Press. 1967.
- VIRGILIO. Opera... L.A.B. Minors. Oxford Clar. Press. 1969.
- VON ARMIN, J. Stolcorum ueterum fragmenta... Leipzig. 1903. 3 vol.
- WALBANK, F. W., A historical commentary on Polybius. Oxford.
1957-1967. 2 vol.

BIBLIOGRAFIA

- ACTES du VIII^e Congrès. Ass. Guill. Budé. Paris. Les Belles Lettres. 1968.
- ADRADOS, F.R., Ilustración y política en la Grecia clásica. Madrid. Revista de Occidente. 1966.
- ALFIERI, V.E., Atomos Idea. Florencia. 1963.
- ALFIERI, V.E., Gli atomisti. Bari. 1936.
- ALFIERI, V.E., Lucrezio. Florencia. 1929.
- ALLEN, W., "Sallust's political career". Studies in Philology, LI. 1954.
- ALLO, B., "Les dieux sauveurs dans le paganisme greco-romaine". Rev. des Sc. phil. et theol., XV. 1926.
- ALLULI, R., Giulio Cesare. Turin. 1926.
- AMATO, G., La rivolta di Catilina. Catania. 1934.
- ANDRE, J.M., L'otium dans la vie morale e intellectuelle romaine. Paris. 1966.
- ARMSTRONG, A.H., Introducción a la Filosofía antigua. Buenos Aires. Eudeba. 2ª ed. 1973.
- ARMSTRONG, A.H., "The gods in Plato, Plotinus, Epicurus". Classical Review. 1938.
- ARNALDI, F., Cicerone. Bari. 1949.
- ARNALDI, F., "Lucrezio". Atene e Roma. pp. 241 ss. 1926.
- AROSTEGUI, A., "La filosofía epicúrea". Revista filosófica, XIII. 1954. pp. 655-677.
- ATTI del I Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani. Roma. 1961.
- BACHMANN, H., "Zur Arbeitsweise des Lucretius". Sokrates. II. 1915. pp. 27 ss.
- BADIAN, E., Roman Imperialism in the late Republic. Oxford. 1968.

- BALSAMO, A., "Sul poema di Lucrezio". Riv. di Fil. e di ist. class. XXXV. 1907. pp. 500 ss.
- BAILEY, C., Phases in the religion of ancient Rome. Berkeley. 1932.
- BAILEY, C., The Greek Atomist and Epicurus. Oxford Un. Press. 1928.
- BAILEY, C., "The mind of Lucretius". American Journal of philol. LXI. 1940. pp. 278 ss.
- BALSDON, D., Roma. Historia de un imperio. Madrid. Guadarrama. 1970.
- BALSDON, D., Roman women: their history and habits. Londres. 1962.
- BANDINI, V., Appunti sulle corporazioni romani. Milán. 1937.
- BARBAGALLO, C., Roma antica. Turín. 1931.
- BARBIERI, A., "Cicerone e i neoatici". Quaderni della rivista di cultura classica e medioevale. XIV. 1974. pp. 5-63.
- BARBU, M.N.I., "La hiérarchie des valeurs humaines chez Lucrèce". Actes du VIII Congrès. Association Guillaume Budé. Paris. Les Belles lettres. 1969. pp. 365-370.
- BARWICK, K., "Kompositionsprobleme in V Buche des Lukrez". Philol. XCV. 1943. pp. 193 ss.
- BARRA, G., "La polémica antirreligiosa nel V libro di Lucrezio". Rend. Accad. Napoli. 1954. pp. 141 ss.
- BARRA, G., "Qua ratione Lucretius IV poematis librum composuerit". Ann. della Fac. di lett. e Fil. dell'Un. di Napoli. III. 1953.
- BARROW, R.H., Los romanos. 4ª ed. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica. 1963.
- BARSO, J.E., "Lucretius, I, 1-28, again". Class. Weekly, XIV. 1920.

- BARTLEIN, A., "Quid Lucretius debuerit Empedocli Agrigentino".
Meiningen. 1875.
- BARWICK, K., "Über die problemen des Lukrez". Hermes. LVIII.
1923. pp. 147 ss.
- BASANOFF, V., Les dieux romains. Paris. 1942.
- BAYE, R. CH., "Lucretius and Progress". C. J. 1953. pp. 160-169.
- BAYET, J., Etudes Lucretiennes. Grenoble. 1948.
- BAYET, J., Histoire politique et psychologique de la religion
romaine. 2^a ed. Paris. Payot. 1969.
- BAYET, J., Littérature latine. Paris. 1934.
- BAYET, J., "Lucrece devant la pensée grecque". Mélanges de
littérature latine. Roma. 1967.
- BERCHEM, D.V., "La publication du De natura et la VI^e Eglogue
de Vergile". Museum Helveticum. 1946. pp. 28 ss.
- BERNAIS, S., "De emendatione Lucreti". Rh. Mus. V. 1847.
- BERNARDINI, L., Giulio Cesare nella rivoluzione romana. Messina.
D'Anna. 1972.
- BERNHARDT, J., Platon et le matérialisme ancien. Paris. Payot.
1971.
- BEWAN, E.R., Stoics and Sceptics. Cambridge. Heffer. 1959.
- BIGNONE, E., "Conferme ed aggiunte all'Aristotele perduto e la
formazione filosofica di Epicuro" dall'Epistola a Pito-
cles e della meteorologia epicurea." Mélanges Boissacq.
Bruselas. 1937.
- BIGNONE, E., "Epicuro e i comici greci". A. e R. 1938. pp. 75-92.
- BIGNONE, E., "Il Petrarca e la Vita Borgiana di Lucrezio".
Bull. di Filol. class. XIX. pp. 160 ss.
- BIGNONE, E., "Il proemio del l. II del poema di Lucrezio".
A. e R. 1942.

- BIGNONE, E., "La dottrina epicurea del "clinamen", sua formazione e su cronologia, in rapporto con la polemica con le scuole avversarie". A. e R. VIII. 1940. pp. 159-198.
- BIGNONE, E., "La polemica di Epicuro e Lucrezio contro il De Philosophia di Aristotele e contro Teofrasto circa la dottrina dell'eternità del mondo". Ann. della R. S. Norm. Pisa. 1934. pp. 289 ss.
- BIGNONE, E., L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro. Florencia. 1936.
- BIGNONE, E., "Lucrezio come interprete della filosofia di Epicuro". Florencia. 1939.
- BIGNONE, E., "Lucrezio ed Herodoto. (Lucr. II, 37 ss.)" Bull. filol. class., XVI, 1909-1910. pp. 57-60.
- BIGNONE, E., "Nuove ricerche sul proemio di Lucrezio". Riv. di Fil. e Istr. Class. XLVII. 1919.
- BIGNONE, E., Storia della letteratura latine. II. Florencia. 1945.
- BLATT, J., "Zu Lukrez, I, 149" Eos. 1932. pp. 345 ss.
- BLAZQUEZ, J.M., "Caballos en el infierno etrusco". Ampurias. XIX-XX. 1957-1958. pp. 31 ss.
- BLAZQUEZ, J.M., La Romanización. Madrid. Istmo. 1974.
- BLOCH, L., Instituciones romanas. 2ª ed. Barcelona. Labor. 1942.
- BLOCH, L., Luchas sociales en la antigua Roma. 3ª ed. Buenos Aires. Claridad. 1965.
- BLOCH, R.O., "Etat présent des recherches sur l'epicurisme grec". Actes du VIII^e Congrès. pp. 93-139.
- BOLLACK, J., "Les maximes de l'Amitié". Actes du VIII^e Congrès. pp. 221-236.
- BOLLACK, L., "Lukrez und Empedokle". Die Neve Rundschau, LXX. 1959.

- BOYANCE, P., "Lucretius et son disciple". R.E.A. LII. 1960
pp. 212 ss.
- BOYANCE, P., "Une exégèse stoïcienne chez Lucretius". R.E.A.
XIX. 1941. pp. 147-166.
- BRAKMAN, "Lucretiana", Mnemosyne, XLVIII, 1920. pp. 257 ss.
- BRANDT, J., "Lactantius und Lucretius". Jahrb. f. Phil. CXLIII.
1891. pp. 225 ss.
- BRANDT, J., "Zur Chronologie des Lebes des Lucretius".
Fleckheisen Jahrbücher, CXXXI. 1885. pp. 601 ss.
- BRESCIA, C., "La filia in Epicuro", Giorn. it. di Fil. VIII.
1955. pp. 314-332.
- BRIEGER, A., "Die Unfertigkeit des lukrezischen Gedichts".
Philologus, LXIII. 1888. pp. 279 ss.
- BROCHARD, V., "La théorie du plaisir d'après Epicure". Et. de
Phil. anc. et phil. mod. Paris. 1966. pp. 252-293.
- BROUGHTON, T.R.S., The Magistrates of the Roman Republic.
Nueva York. 1951-1960.
- BRUN, J., El estoicismo. 2ª ed. Buenos Aires. Eudeba. 1962.
- BRUN, J., Epicure et les Epicuriens. Paris. Press. Univ. de la
Fr. 1961.
- BRUN, J., Platón y la Academia. 2ª ed. Buenos Aires. Eudeba.
1965.
- BRUNDT, P. A., Conflictos sociales en la República Romana.
Buenos Aires. Eudeba. 1973.
- BÜCHNER, K., "Die Proömien des Lukrez". Classica et Mediae-
valia. XIII. 1952. pp. 159-235.
- BÜCHNER, K., Historia de la literatura latina. Barcelona. La-
bor. 1968.
- BÜCHNER, K., "Veber das sechte Prömium des Lukrez". Hermes.
LXXII. 1937. pp. 334-345.

- BOISSIER, G., Cicéron et ses amis. Paris. 1877.
- BOISSIER, G., La Conjuration de Catilina. Paris. 1905.
- BOISSIER, G., L'opposition sous les Césars. Paris. 1906.
- BOLAFFI, E., "La posizione de Sallustio rispetto a Cesare".
Pesaro. 1937.
- BONFANTE, P., Storia del Diritto Romano. Milán. 1923.
- BORLE, J.P., "Progrès ou déclin de l'humanité. Conception de
Lucrèce, De Rerum Natura, V, 801-1457". Mus. Helv. XIX,
1962. pp. 163-176.
- BOUCHE-LECLERQ, Histoire de la divination dans l'antiquité.
Paris. 1879 1888. 4 vol.
- BOURGEY, M.L., "La doctrine épicurienne sur le rôle de la sen-
sation dans la connaissance et la tradition grecque".
Actes du VIII^e Congrès. pp. 252-258.
- BOYANCE, P., "Epicure, la poésie et la Vénus de Lucrèce". Rev.
des Et. Anc., LXIV. 1962. pp. 404-410.
- BOYANCE, P., Etudes sur le songe de Scipion. Paris. 1937.
- BOYANCE, P., "Etudes sur l'humanisme cicéronien" Bruselas.
l'atomus. 1970.
- BOYANCE, P., "La religion astral de Platon à Cicéron". Rev. des
Et. Grec. LXV. 1952.
- BOYANCE, P., "La théorie de l'âme chez Lucrèce". Lettres d'Hu-
manité. XVII. 1958. pp. 30 ss.
- BOYANCE, P., "L'épicurisme dans la société et la littérature
romaines". Lettres d'Humanité. XIX. 1960. pp. 449 ss.
- BOYANCE, P., "Lucrèce et la poésie" R.E.A. XLIX. 1947. pp. 88-102.
- BOYANCE, P., Lucrezio e l'epicureismo. Brescia. Paideia. 1970.
- BOYANCE, P., "Lucrèce et le monde". Lettres d'Humanité, IV,
1945. pp. 122 ss.

- CAGNAT, R., "Le commerce et la propagation des religions dans le monde romain". Conf. au Mus. Guimet. XXXI. 1909.
- CANALI, L., Lucrezio poeta della ragione. 2ª ed. Roma. Ed. Riuniti. 1966.
- CANALI, L., Personalità e stile di Cesare. Roma. Ateneo. 1966.
- CAPELLE, W., Historia de la filosofía griega. Madrid. Gredos. 1972.
- CAPPIZI, A., Protagora. Florencia. Sansoni. 1955.
- CARCOPINO, J., Autour des Gracques. Etudes critiques. Paris. 1928.
- CARCOPINO, J., Contactos entre la historia y la literatura romana. Madrid. Espasa Calpe. 1955.
- CARCOPINO, J., La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure. Paris. 1927.
- CARCOPINO, J., Las etapas del imperialismo romano. Buenos Aires. Paidós. 1968.
- CARCOPINO, J., Les secrets de la correspondance de Cicéron. Paris. 1947.
- CARCOPINO, J., Silla o la monarchia mancata. Milán. Longanesi. 1943.
- CASSINI, N., "Diogenes di Enoanda e Lucrezio". Riv. di St. della Filos. IV. 1949.
- CASTIGLIONI, L., "Appunti Lucrecianni". Rend. ist. lomb. sc. e lett. LXII. 1929.
- CIACERI, E., Cicerone e i suoi tempi. Roma. 1927-29.
- CIRUELO, J.I., Salustio. Política e historiografía. Barcelona. Ariel. 1973.
- COCA, Julio César y su época. Barcelona. Juventud. 1942.
- COCCHIA, E., "L'epicureismo di C. Memio, l'amico di Lucrezio". Atti della Riv. Acad. di Archae di Napoli. Nuova Serie. II. 1913. pp. 177 ss.

- COGNIOT, G., Le materialisme greco-romain. Paris. Ed. Sociales 1964.
- COLLINS, J.H., "Caesar and the corruption of power". Historia. IV, 1955. pp. 445 ss.
- COMBES, R., La República en Roma. Madrid. Edaf. 1977.
- COMMAGER, H.S., "Lycræti, Interpretation of the Plaque". Harv. Stud. in Class. Philol. 1957. pp. 105 22.
- COULANGES, F., La ciudad antigua. Madrid. Edaf. 1968.
- CRITINI, N., "Studi recenti su Catilina e la sua congiura". Aevum. XLI. 1967. pp. 370-395.
- CROOK, J.A., Law and Life at Rome. Londres. 1967.
- CUMONT, F., "La fin du monde selon les mages occidentaux". Rev. hist. des rel. 1931.
- CUMONT, F., "Le symbolique funéraire des romains". R.E.A. XLV 1943.
- CUMONT, F., Les religions orientales dans le paganisme romain. Paris. 1906.
- CUMONT, F., "Lucrèce et le symbolisme pythagoricien des enfers". Rev. de philol. XLIV. 1920. pp. 229-240.
- C'ANNA, G., "Alcuni aspetti della polemica antiepicurea di Cicerone". Quad. della riv. di cult. class. e medioev. VIII. Roma. 1965.
- D'ANNA, G., "Il lema ieronimiano su Lucrezio e la cronologia del poeta". Quad. della riv. di cult. class. e med. VII. 1964. pp. 99-134.
- D'ANTO, V., "Il giudizio di Cicerone sul poema di Lucrezio". Mondo classico. XVII. 1950.
- D'ANTO, V., "Suiste e errori nei dati di Suetonio". Ann. della Fac. di lett. e fil. di Napoli. 1957. pp. 22 ss.

- DE FRANCISCI, P., Storia del diritto romano. Milán. 1939.
- DECHAMBRE, La critique des traditions religieuses chez les grecs. Paris. Picard. 1904.
- DE LACY, Ph., "Lucretius and the history of Epicureanism". Trans. et Proc. of the Amer. Philol. Ass. LXXIX, 1948. pp. 12-23.
- DE LACY, Ph., "The Epicurean Analysis of Language". Am. jour. of Philol. LX. 1939. pp. 85 ss.
- DELATTE, A., Etudes sur la politique pythagoricienne. Paris 1922.
- DELLA VALLE, G., "Il ritratto di Lucrezio". Rend. R. Accad. Lincei. 1936. pp. 571 ss.
- DELLA VALLE, G., "La congiura di Catilina e la protasi del poema di Lucrezio". Rend. R. Accad. Lincei. 1935. pp. 459-469.
- DELLA VALLE, G., "La Venere di Lucrezio e la Venere Pompeiana" Riv. indo-greco-ital. 1934.
- DELLA VALLE, G., "Marco Tullio Cicerone editore e critico del poema di Lucrezio". Atti delle R. Accad. d'It. 1941.
- DELLA VALLE, G., Tito Lucrezio Caro e l'epicureismo campano. Naples. 1935.
- DESMOULIEZ, A., "Cupidité, ambition et crainte de la mort chez Lucrèce". L'atomus. 1960. pp. 317. ss
- DERENNE, E., Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V et au IV siècles à J.C. Paris. 1930.
- DE ROBERTIS, F.M., Lavoro e lavoratori nel mondo romano. Bari. 1963.
- DE WITT, W. W., Epicurus and his philosophy. Un. de Minnessota. 1964.
- DE SANCTIS, G., Storia dei romani. Florencia. La nuova Italia 2ª ed., 4 vol. 1956.

- DI GIROLAMO, A., "Male fisico ed ottimismo nel De Rerum Natura"
Giorn. di filol. VI. 1953. pp. 51-58.
- DREXLER, H., "Aporien in Pröomium IV des Lukrez, mit einem
Anhang zu Pröomium I". Atheneum, XIII. 1935. pp. 73 ss.
- EARL, D.C., The political thought of Sallust, Cambridge. 1961.
- EARL, D.C., Tiberius Gracchus, a study in politics. Bruselas.
1963.
- ELDER, J.P., "Lucretius I, 1-49" Trans. Amer. Philol. Ass. LXXXV.
1954. pp. 88 ss.
- ELLUL, J., Historia de las instituciones de la antigüedad. Ma-
drid. Aguilar. 1970.
- FARRINGTON, B., Ciencia griega. Buenos Aires. Hachette. 1957.
- FARRINGTON, B., Ciencia y filosofía en la antigüedad. Barcelona.
Ariel. 1971.
- FARRINGTON, B., Ciencia y política en el mundo antiguo. Madrid.
Ciencia Nueva. 1968.
- FARRINGTON, B., Che cosa ha veramente detto Epicuro. Roma.
Ubal dini. 1967.
- FARRINGTON, B., La rebelión de Epicuro. Barcelona. Cultura Po-
pular. 1968.
- FARRINGTON, B., Mano y cerebro en la Grecia antigua. Madrid.
Qyuso. 1974.
- FELLIN, A., "Risonance del De Consolatu ciceroniano nel poema
di Lucrezio". Riv. di fil. e d'ist. class. 1958.
- FESTUGIERE, A.J., Epicuro y sus dioses. Buenos Aires. Eudeba.
1960.
- FESTUGIERE, A.J., La Fede di Epicuro. Brescia. Morcelliana. 1952.
- FESTUGIERE, A.J., Libertad y civilización entre los griegos.
Buenos Aires. Eudeba. 1973.

- FESTUGIERE, A.J., Personal religion among the Greeks. Berkeley. Cal. Univ. Press. 1954.
- FINLEY, M.I., La economía de la antigüedad. Madrid. F.C.E. 1974.
- FISCHER, A., Contributo alla Storia del movimento dei popola-
res. Roma. 1937.
- FISCHER, A., "Le sens du titre De Rerum Natura". Academie de
Rumanie. 1957. pp. 17 ss.
- FLACELIERE, R., Adivinos y oráculos griegos. Buenos Aires.
Eudeba. 1965.
- FLACELIERE, R., "Les epicuriens et l'amour". Rev. Et. grec.
LXVII. 1954. pp. 69-81 ss.
- FRAISSE, J., "Lucretius et Pascal". Lettres d'Humanité. XV.
1956. pp. 56 ss.
- FRANK, T., An economic History of Rome to the end of the Repu-
blic. 2^a ed. Baltimore. 1927.
- FRANK, T., "On the name of Lucretius Carus". Baltimore. 1930.
- FRANK, T., Vida y literatura en la República romana. 2^a ed.
Buenos Aires. Eudeba. 1971.
- FRIEDLAENDER, P., "The epicurean theology in Lucretius first
proemium (I, 44-49)". Trans. Amer. Philol. Ass. LXX.
1939. pp. 368 ss.
- FRIEDLAENDER, P., "The pattern of sound Atomistic theory in
Lucretius". Amer. jour. of Philol. LXII. 1941.
- FURLEY, D.J., "Lucretius and the Stoics". Bull. of. the Inst.
of. Class. Rev. XIII. 1966. pp. 13-33.
- GABBA, E., "Le origini dell'esercito professionale in Roma:
i proletari e la riforma di Mario". Atheneum. 1949. pp.
173-209.

- GABBA, E., "Ricerche sull'esercito professionale da Mario ad Augusto". Atheneum. 1951. pp. 171 ss.
- GABBA, E., "Politica e cultura in Roma agli inizi del I secolo a. C." Atheneum. 1953.
- GARCIA GUAL, C. y ACOSTA, E., Etica de Epicuro. Barcelona. Barral. 1974.
- GARNET-BOULANGER, El genio griego en la religión. Barcelona. Cervantes. 1937.
- GASSENDI, P., Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de uita, moribus, placitisque Epicuri. Lyon. 1649.
- GASSENDI, P., De uita et moribus Epicuri. La Haya. 1656.
- GERLO, A., "Pseudo-Lucretius". Antiquité class. XXV. 1956. pp. 41 ss.
- GIANCOTTI, F., "Epicurea et Lucretiana". Riv. Filol. Ist. class. XLI, 1963. pp. 369-373.
- GIANCOTTI, F., Il preludio di Lucrezio. Florencia. D'anna. 1959.
- GIANCOTTI, F., "La poetica epicurea in Lucrezio, Cicerone ed altri". Ciceroniana. 1961.
- GIANCOTTI, F., "Ottimismo relativo nel De Rerum Natura di Lucrezio". Turin. Loescher. 1960.
- GIANELLI, G., MAZZARINO, A., Trattato di storia romana. Roma. Tuminelli. 1965. 2 vol.
- GIL, L., La censura en el mundo antiguo. Madrid. Revista de Occidente. 1961.
- GIL, L., Los antiguos y la inspiración poética. Madrid, Guadarrama. 1967.
- GIOVANETTI, E., "La religione di Cesare". Milán. 1937.
- GIRI, G., "Intorno al proemio del primo libro di Lucrezio". Riv. di filol. e ist. class. XL. 1912. pp. 87 ss.

- GIRI, G., "Intorno alla invocazione di Venera e alle rappresentazioni di lei con Marte". Riv. di filol. e ist. class. XLIII. 1915. pp. 34 ss.
- GIUFFRIDA, P., "Il finale del V libro di Lucrezio". Epicurea, in memoriam Hectoris Bignone. Génova. 1959.
- GIUFFRIDA, P., "L'epicureismo nella letteratura latina del I secolo av. Cristo". Turín. 1950.
- GLUTZ, G., La cité grecque. París, Albin Michel. 1968.
- GOETZ, W., Helade y Roma. Madrid. Espasa Calpe. 1966.
- GOLDSCHMIDT, V., La religión de Platón. París. Press. Univ. de France. 1949.
- GREEN, W., "The Dying world of Lucretius". Amer. Journ. of Philol. LXIII. 1942. pp. 51-60.
- GREENIDGE, A.H.S. y CLAY, A.M., Sources for roman history (133-70 B.C.) Oxford. E. W. Gray. 1960.
- GRENIER, A., El genio romano en la religión, el pensamiento y el arte. México. Uteha. 1961.
- GRIMAL, P., "Le bon roi de Philodème et la royauté de César". Rev. Et. lat. XLIV. 1966. pp. 254-285.
- GRIMAL, P., "Lucrèce et l'hymne à Vénus". Rev. et. lat. XXXV. 1957. pp. 184-195.
- GRIMAL, P., "L'epicurisme romain". Actes du VIII^e Congrès. 1968. pp. 139-168.
- GRUEN, E.S., Roman politics and the criminal courts, 148-78 B.C. Harward. 1968.
- GUDEMANN, A., Historia de la literatura latina. Barcelona. Labor. 1952.
- GUTIERREZ ALVIZ, F., Los Gracos. Notas sobre una revolución fracasada. Granada. 1945. .

- GWYNN, A., Roman education from Cicero to Quintilian. Oxford. 1926.
- HADZSITS, G.D., Lucretius and his influence. Nueva York. Cooper Sq. pub. 1963.
- HADZSITS, G.D., "The lucretian invocation of Venus". Class. Philol. II. 1907.
- HARMAND, J., La guerra antigua. Madrid. Edaf. 1976.
- HARMAND, J., L'armée et le soldat à Rome de 107 à 50 avant notre ère. Paris. 1967.
- HEATON, J.W., Mob violence in the late Roman Republic. Urbana. Illinois. 1939.
- HELLEGOUARC'H, J., Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République. Paris. 1963.
- HENDRIKSON, G.L., "Cicero's judgement of Lucretius". Am. journ. of. Philol. LXXII. 1951. pp. 57 ss.
- HERMANN, L., "Deux episodes de la vie de César (César chez les pirates; César et la conjur. de Catiline)". Rev. Belge de Phil. et d'Hist. II. 1937.
- HILL, H., The roman middle-class. Oxford. 1952.
- HOMO, L., Las instituciones políticas romanas. Barcelona. Cervantes. 1928.
- HOMO, L., Rome et l'urbanisme dans l'antiquité. Paris. 1951.
- HOUGHTON, H.P., "Lucretius and De Rerum Natura". Humanitas. III 1950-1951. pp. 11-36.
- HOWE, H.H., "Amfinius, Lucretius and Cicero". Am. journ. of. Philol. LXXVII. 1951.
- IRAZUSTA, J., Tito Livio. Del imperialismo en relación con las formas de gobierno y la evolución histórica. Buenos Aires. Eudeba. 1968.

- ISNARDI-PARENTE, M., Techne, Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro. Florencia. 1966.
- JACOBY, F., "Das proömium des Lucretius". Hermes. LVI. 1921.
- JAEGER, W., Paideia. Mexico. F.C.E. 1944-1946. 3 vol.
- JAL, P., La guerre civile à Rome. Paris. Press. Univ. France. 1963.
- JAL, P., "La propagande religieuse à Rome au cours des guerres civiles de la fin de la République". Antiq. class. XXX. 1961. pp. 334-414.
- JANONNE, H.A., "La polemique d'Epicure contre Aristote". Actes du VIII^e Congrès. pp. 342-347.
- JEAGER, R., The crisis of the Roman Republic. Cambridge. 1969.
- JOLIFE, R.O., Phases of corruption in Roman administration in the last century of the Roman Republic. Chicago. 1919.
- KELLER, A.C., "Lucretius and the idea of Progress". Class. Journ. XLVI. 1951. pp. 185-188.
- KLEVE, M.K., "Lucrèce, l'epicurisme et l'amour". en Actes, pp. 376-383.
- KNAPP, Ch., "Lucretius I, 1-28". Class. Weekly. XIV. 1920-1921. pp. 73 ss.
- KONTCHALOUSKY, D., "Recherches sur l'histoire du mouvement des Gracques". Rev. Hist. CLIII. 1926.
- KOVALIOV, S.I., Historia de Roma. Madrid. Akal. 1973. 2 vol.
- KRANZ, W., "Empedokles und die Atomistik". La Haya. 1912.
- KRANZ, W., "Lukrez und Empedokles". Philologus. LIV. 1944. pp. 68 ss.
- LAFFI, U., "Il mito di Silla". Atheneum. XLV. pp. 177-277.
- LANA, I., Protagora. Turin. 1950.
- LANZANI, C., L. Cornelio Silla dittatore. Milán. 1936.
- LA PENNA, A., "Il significato dei poemi sallustiani". Maia, XI. 1959.

- LA PENNA, A., Sallustio e la rivoluzione romana. Milán. Feltrinelli. 1969.
- LAURAND, L., "L'histoire dans les discours de Ciceron". Musée Belgique. XV. 1911.
- LAVALLETTE, P., "La doctrine de l'âme chez Lucrèce". Rev. d'Hist. et de Philos. relig. XIV, 1934. pp. 1-37.
- LEPORE, "Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda Republica". Naples. 1954.
- LEROY, L., "La personnalité de Lucrèce". Bull. Assoc. G. Budé. III. 1955. pp. 20 ss.
- LEVI, A., Historia de la Filosofía romana. Buenos Aires. Eudeba. 1969.
- LEVI, A., "Il problema dell'errore nell'epicureismo". Riv. crit. della st. della filos. V. 1950. pp. 50-54.
- LEVI, M.A., La Costituzione romana dai Gracchi a G. Cesare. Florencia. Vallecchi. 1928.
- LEVI, M.A., La lucha política en el mundo antiguo. Madrid. Revista de Occidente. 1967.
- LEVI, M.A., Ottaviano capoparte. 1933.
- LICHFIELD, H. W., "Cicero's judgement of Lucretius". Harv. Stud. of. Class. Philol. XXIV. 1913. pp. 147 ss.
- LINTOTT, A. W., Violence in Republican Rome. Oxford. 1968.
- LOGRE, Dr., L'anxiété de Lucrèce. Paris. 1946.
- LORTIE, P.E., "Crainte anxieuse des enfers chez Lucrèce". Phoenix. VIII. 1954. pp. 47 ss.
- MAFII, M., Cicerón y su drama político. Barcelona. Iberia. 1942.
- MANNI, E., L. Sergio Catilina. Florencia. 1939.
- MANNI, E., "Religione e politica nella congiura di Catilina". Athen. XXIV. 1946.

- MARROU, H., Histoire de l'éducation dans l'antiquité. Paris. Ed. du Seuil. 1948.
- MARTHA, C., Le poème de Lucrèce. 8^e ed. Paris. Hachette. 1912.
- MARTIN, R.H., "The golden age and the cyclical theory in Greek and Latin literature. Notes on the influence of Lucretius". Greece and Rome. 1942-1943. pp. 62 ss.
- MARTINI, R., "La religione di Lucrezio". Giorn. Ital. Filol. 1954.
- MARX, K., Diferencias de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro. Madrid. Ayuso. 1971.
- MARX, F., "Dans urteil des M. Cicero Über Lukrez". B. ph. Zeit. II. 1890. pp. 834 ss.
- MARX, F., "De aetati Lucreti". Rhein. Mus. LXIII. 1888. pp. 136 ss.
- MASKIN, N.A., Il principato di Augusto. Roma. 1956.
- MASSON, J., Lucretius, epicurean and poet. Londres. Murray. 1907.
- MASSON, J., "New details from Suetonius' Life of Lucretius". Journ. of Philol. 1895. pp. 220 ss.
- MASSON, J., "The religion of Lucretius". Class. Rev. XXXVII. 1923.
- MAZZARINO, A., Il pensiero storico classico. Bari. 1966.
- MELODIA, G., "Gli studi più recenti sulla biografia di Lucretio". Rass di Ant. Class. II, II. 1896.
- MENZIONE, A., "Fisionomia del poema Lucreziano". Riv. stud. class. VI. 1958. pp. 253 ss.
- MERLAN, Ph., "Lucretius primitivist or progressivist?" Journal of the Hist. of Ideas, II. 1950. pp. 364 ss.
- MERRIL, W.A., "Cicero's Knowledge of Lucretius poem". Univ. of Calif. Publ. in Class. Phil. II. 1909. pp. 35 ss.

- MERRIL, W.A., "Lucretiana". Am. Journ. Philol. Ass. XXXV. 1904.
- MERRIL, W.A., "Lucretius and Cicero's Verse". Univ. of Calif. Publ. V. 1921. pp. 143 ss.
- MEWALDT, J., "Eine Dublette im B. IV des Lukrez". Hermes. XLIII. 1908. pp. 286 ss.
- MEYER, E., El historiador y la Historia Antigua. Mexico. 1956.
- MOMIGLIANO, A., Secondo contributo alla storia degli studi classici. Roma. 1960.
- MONDOLFO, R., El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica. Buenos Aires. Imán. 1952.
- MONDOLFO, R., El pensamiento antiguo. Buenos Aires. Losada. 1942.
- MONDOLFO, R., En los orígenes de la filosofía de la cultura. Buenos Aires. Hachette. 1960.
- MONDOLFO, R., La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua. Buenos Aires. Eudeba. 1968.
- MONDOLFO, R., La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro. Buenos Aires. Eudeba. 1962.
- MONTERO DIAZ, S., "Estoicismo e historiografía". Rev. de Un. de Madrid. III. 1943. pp. 67-89.
- MONTERO DIAZ, S., "La juventud romana en torno a Catilina". Boletín informativo del Seminario de Derecho Político de la Universidad de Salamanca. Nº XXIV. 1958-1959.
- MUSSEHL, J., "Über eine aporie der Lehre von der Aggregatzuständer bei Lukrez. (II, 444-447)". Hermes. LIII. 1918. pp. 197 ss.
- NESTLE, W., Historia del espíritu griego. 2ª ed. Barcelona. Ariel. 1975.

- NICOLET, C., Les Gracques. Paris. 1967.
- NICOLET, Cl., Les idées politiques à Rome sous la République. Paris. Armand-Colin. 1964.
- NICOLET, Cl., L'ordre equestre à l'époque républicaine. (312-43 av. J.C.). Paris. 1966.
- NILSSON, M.P., Historia de la Religiosidad Griega. Madrid. Gredos. 1970.
- NIZAN, P., Los materialistas de la antigüedad. Madrid. Fundamentos. 1971.
- NIMINEN, R., "Quo modo Cicero de Lucretio (et quodam Sallustio) iudicaverit". Ann. Univ. Turkuensis. I. 1953.
- OLGIATI, F., "Nuovi orizzonti nello studio della biografia di Lucrezio". Riv. di filos. neoscolast. 1935. pp. 513. 22.
- OMAN, S. Ch., Siete estadistas romanos. Madrid, Pegaso. 1944.
- ONIAN, B.B., "Lucretius, V, 1308-1340". Class. Rev. 1930. pp. 169 ss.
- PACITTI, G., "Cicerone uomo politico". Ciceroniana. I. 1959. pp. 46-76.
- PALACIO, E., Catilina. Una revolución contra la plutocracia en Roma. Buenos Aires. Santa Fe. 1935.
- PALLOTINO, M., Etruscologia. Buenos Aires. Eudeba. 1965.
- PAOLUCCI, L., "Studi sull'Epicureismo romano". Classe di lett. e Science Mor. e Stor. vol. 88 (serie III, vol 19). pp. 486 ss.
- PARATORE, E., "Emendo in Suetonio-Donato e S. Girolamo". Quaderni della riv. class. e med. VII. pp. 137-159.
- PARATORE, E., "l'epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino". Quaderni della riv. class. e med. I. 1960.
- PARATORE, E., "Ovidio e il giudizio ciceroniano su Lucrezio". Riv. cult. class. e med. IV. 1962. pp. 231 ss.

- PARATORE, E., "Poetiche e correnti letterarie nell'antica Roma".
Riv. cult. class. e med. X, 1970.
- PARATORE, E., Storia della letteratura latina. Florencia. 1950.
- PARATORE, E., "Una nuova ricostruzione del De Poetis di Suetonio". Roma. 1948. pp. 269 ss.
- PARETI, L., "L'essenza della concezione politica di C. Giulio Cesare". Studi Romani. IV. 1956.
- PARIBENI, R., L'età di Cesare e di Augusto. Bologna. Capelli. 1950.
- PASCAL, C., "Carmi Perduti di Lucrezio". Scritti vari. Turin. 1920.
- PASCAL, C., "La declinazione atomica in Epicuro e in Lucrezio".
Riv. di F. e ill. class. XXX. 1902. pp. 235 ss.
- PASCAL, C., "Un accenno a credenze orfiche in Lucrezio". Riv. di filol. e ist. class., XL. 1912. pp. 441 ss.
- PASCUAL, Catilina: una ficha política. Madrid. Aguado. 1948.
- PASCUALI, A., La moral de Epicuro. Caracas. 1970.
- PASSERINI, A., Lotte e conquiste della Repubblica 135-68 a.C.
Roma. 1939.
- PAVANIO, G., "Il iudizio di M. Tullio Cicerone su Lucrezio e una polemica letteraria del I sec. a. J.C." Annali. Fac. di Palermo. I. 1951. pp. 57 ss.
- PERELLI, L., "Epicuro e la dottrina di Crizia sull' origine della religione". Riv. fil. class. 1965. pp. 29-66.
- PERELLI, L., "La storia dell'umanità nell V libro di Lucrezio".
Atti Acc. Scienze di Torino. 1967. pp. 253 ss.
- PERELLI, L., "Lucrezio contro Epicuro in V 195-234". Riv. di Fil. e ist. class., LXXXIX. 1961. pp. 239 ss.
- PERELLI, L., Lucrezio poeta dell'angoscia. Florencia. La Nuova Italia. 1974.

- PÉREZ, J., "L'amour de l'argent, l'ambition et la crainte de la mort (Lucrèce, III, 59-86)". Mélanges. Alfred Ernout. 1940. pp. 276 ss.
- PÉREZ, J., "Le mythe de Cybèle (Lucrèce, II, 600-660)" Rev. Et. Lat. 1935. pp. 332 ss.
- PICHON, R., "Les travaux récents sur la biographie de Lucrèce", Journ. Savants, VIII, 1910. pp. 70 ss.
- PIZZANI, U., Il problema del testo e della composizione del De Rerum Natura di Lucrezio. Roma. Ateneo. 1959.
- PLACIDO, D., "El pensamiento de Protágoras y la Atenas de Pericles". Hispania Antiqua. 1973. pp. 29-68.
- PLACIDO, D., La polis en el pensamiento de Protágoras. Tesis doct. inédita. Madrid. 1972.
- PLESSIS, F., La poésie latine. Paris. Klincksieck. 1909.
- POPAWSKI, "Lucrèce et les Romains". Eos. 1928. pp. 237 ss.
- PUENTE QUEA, G., El fenómeno estoico en la sociedad antigua. Madrid. Siglo XXI. 1974.
- QUINTON, A., Filosofía Política. Madrid. F.C.E. 1974.
- RAMBAUD, M., "L'art de la déformation historique dans les Commentaires de César". Paris. 1953.
- REGEMBOGEN, O., Lukrez, seine gestalt in seinen Gedicht. Leipzig. Teubner. 1932.
- REINHARDT, K., "Hekataios von abdera und Demokrit". Hermes. XLVII, 1912. pp. 412 ss.
- REYES, A., La filosofía helenística. Mexico. F.C.E. 1959.
- REXINE, J.E., "Theologie of Epicurus and Lucretius". C.B. 1966. pp. 51 ss.
- ROBIN, L., "L'atomisme ancien" Rev. de synthèse. VI. 1933. pp. 208 ss.

- ROBIN, L., "Sur la conception epicurienne du progrès". Rev. de Metaph. et de Mor. XXIII. 1916.
- ROSE, H.J., "On the relations between Etruscan and Roman Religion". Studi e mater. di Stor. delle Rel. IV. 1928.
- ROSTAGNI, A., "Ricerche di biografia lucreziana". R.F.I.C. LXV. 1937.
- ROSTOVITZEFF, M., Roma. De los orígenes a la última crisis. 3ª ed. Buenos Aires. Eudeba. 1973.
- ROSTOVITZEFF, M., Historia social y económica del Imperio Romano. Madrid. Espasa Calpe. 1962.
- ROSTOVITZEFF, M., Historia social y económica del mundo helenístico. Madrid. Espasa Calpe. 1967.
- RUYT, F., "A Lucretian Topic of Consolation". Class. Week. 1943-1944. pp. 139 ss.
- SANTAYANA, G., Tres poetas filósofos. Lucrecio, Dante y Goethe. Buenos Aires. Losada. 1969.
- SAVAGE, J., "Wat did Cicero really say about Lucretius?". Trans. Amer. philol. Assoc. LXXVI. 1945.
- SCALAIS, R., "L'aspect financier de la conjuration de Catiline". Et. Class. VIII. 1939.
- SCAMUZZI, U., "Il poeta Lucrezio fu veramente pazzo? Castalia". Riv. di Stor. della Medicina. 1960.
- SCARCIA, R., "Il calcolo olimpico e un'ipotesi sulla genesi del sincronismo delle biografie di Lucrezio e di Virgilio". Quad. della Riv. di cult. class. e med. VII. 1964. pp. 9-95.
- SCARCIA, R., D'ANNA, G., PARATORE, E., "Ricerche di biografia lucreziana". Quad. della Riv. di cult. class. e med. VII 1964.

- SCHRÖDINGER, E., La naturaleza y los griegos. Madrid. Aguilar. 1961.
- SCHWARTZ, E., Figuras del mundo antiguo. Madrid. Revista de Occidente. 2ª ed. 1966.
- SCOTT, W., "The physical constitution of the Epicurean Gods". Journ. of Philol. XII. 1883.
- SECHAN, L., El mito de Prometeo. 2ª ed. Buenos Aires. Eudeba. 1964.
- SEEL, O., Caesarstudien. Stuttgart. 1967.
- SELLAR, W. Y., The Roman Poets of the Republic. Oxford. Clarendon Press. 1881.
- SIKES, E.E., Lucretius, poet and philosopher. Cambridge. Un. Press. 1936.
- SIHLER, E.G., "Lucretius and Cicero". Trans. of Am. Philol. Ass. XXVIII. 1897. pp. 42 ss.
- SMITH, R. E., Cicero the statesman. Cambridge. 1966.
- SOLOVINE, M., Epicure. Doctrines et maximes. Paris. Hermann. 1938.
- SONNENBURG, P.E., "De Lucreti poemis". Rh. Mus. LXII. 1907. pp. 33 ss.
- STEARNS, J.B., "Epicurus and Lucretius on Love". Class. Journ. XXXI. 1936. pp. 343 ss.
- STEARNS, J.B., "Epicurus and Memmius". Class. Week. XXV. 1931. pp. 67 ss.
- STRASBURGER, H., Concordia ordinum. Francfort del Maine. 1931.
- STRODACH, G.K., The philosophy of Epicurus. Letters doctrines and parallel passages from Lucretius. Evanston. 1963.
- STRUVE, V.V., Historia de la antigua Grecia. Madrid. Edaf. 1974.
- SYME, S., La rivoluzione romana. Turin. Einaudi. 1962.

- TALADOIRE, B., "Actualité de Lucrèce". Bull. Ass. Guill. Budé.
1949. pp. 56 ss.
- TALADOIRE, B., "Notes su Lucrèce". V. 1379-1388. Bull. Assoc.
G. Budé. 1950. pp. 86 ss.
- TARN, V., GRIFFITH, La civilización helenística. México.
F.C.E. 1969.
- TAYLOR, Party politics in the age of Caesar. Berkeley. Univ.
of Cal. Press. 1949.
- TAYLOR, M., "Progress and Primitivism in Lucretius". Amer. Journ.
of Philol. LXVIII. 1947. pp. 180 ss.
- TERUZZI, P., "La legislazione agraria in Italia all'epoca dei
Gracchi". Riv. d'Italia. V. 1926.
- TERUZZI, P., "Studi sulla legislazione agraria di Roma".
Arch. Giurid. XLVII. 1927.
- TESCARI, O., "Cicerone e Lucrezio". Convivium. 1934. pp. 241 ss.
- TESCARI, O., "L'epicureismo in Italia nell'età di Cicerone".
Convivium. 1935. pp. 238 ss.
- TESCARI, O., Lucretiana. Turin. Società Editrice Internaziona-
le. 1935.
- TRAGLIA, A., "Note su Cicerone critico e traduttore". Roma. 1947.
- TRAGLIA, A., Sulla formazione spirituale di Lucrezio. Roma.
1948.
- TREGGIARI, S., Roman Freedman during the late Republic. Oxford.
1969.
- TOUTAIN, J., La economía antigua. México. Uteha. 1959.
- UNTERSTEINER, M., Epicurea in memoriam Hectoris Bignone. Gênes.
1959.
- UNTERSTEINER, M., I Sofisti. Turin. Einaudi. 1949.
- UTCENKO, S.L., Cicerone e il suo tempo. Roma. Editori Riuniti.
1976.

- UTCENKO, S.L., Crisi e caduta della Repubblica romana. 1965.
- UTCENKO, S.L., La lotta politico-ideologica alla vigilia della caduta della Repubblica romana. 1952.
- VALGIGLIO, E., Silla e la crisi repubblicana. Florencia. 1956.
- VALLAURI, G., Evemero di Messene. Turin. Giuppichelli. 1956.
- VALLETTE, P., "Lucrèce et la diatribe". R.E.A. XXXVIII. 1940.
- VAVILON, S.J., "La Physique de Lucrèce. Lucrèce. De la nature des choses". Ed. Accad. des Sciences de l'U.R.S.S. 1947.
- VERTUE, H., "Venus and Lucretius". Greece and Rome. 1956. pp. 140-152.
- VICOL, M.C., "Cicerone espositore e critico dell'epicureismo". Ephemeris Dacoromana. X. 1945.
- VICOL, M.C., "Considerazioni sulla dottrina teologica di Epicuro". Giorn. Ital. di filol. class. Nápoles. 1949.
- WALTZ, R., "Lucrèce dans Lucrèce". Lettres d'Hum. XII. 1953. pp. 43 ss.
- WALTZ, R., "Lucrèce satirique". Lettres d'Hum. VIII. 1949.
- WALTZ, R., "Lucretiana". Rev. Et. lat. XXIX. 1951.
- WASZINK, J.H., "La création des animaux dans Lucrèce". Rev. Belg. Phil. Hist. XLII. 1964. pp. 48-56.
- VILLERS, R., Le dernier siècle de la République romaine. Paris. 1959.
- WILKINSON, L.P., "Lucretius and the love-philtre". Class. Rev. 1949. pp. 47 ss.
- WINSPEAR, A.D., Lucrecio. Madrid. Doncel. 1971.
- WIRSZUBSKI, Libertas as a political idea at Rome during the late Republic. Cambridge. Univ. Press. 1968.
- WISEMAN, T.P., "The definition of *eques romanus* in the late Republic and Early Empire". Historia. XIX. 1970.

WOLTJER, J., Lucreti philosophia cum fontibus comparata.

Groningen. 1877.

WORMELL, D.E.W., "Lucretius: the personality of the Poet".

Greece and Rome. VII. 1960. pp. 54-65.

ZIEGLER, H., "Der tod des Lucretius". Hermes. LXXI. 1936.

pp. 420-440.

- 447 -

INDICE

INTRODUCCION	p.	3
--------------------	----	---

PRIMERA PARTE: ESTIMULOS DE LUCRECIO.

<u>Capítulo I:</u>	Síntesis cronológica.....	p.	8
<u>Capítulo II:</u>	Análisis de la crisis republicana. Funda- mentos socioeconómicos. Desarrollo histó- rico. Las condiciones de vida	p.	23
Notas al Capítulo II	p.	47	
<u>Capítulo III:</u>	Creaciones ideológicas de la República tardía. Justificaciones oligárquicas y ofensiva popular	p.	78
Notas al Capítulo III	p.	93	
<u>Capítulo IV:</u>	Religión e ideología. Las funciones de la religión romana	p.	104
Notas al Capítulo IV	p.	119	

SEGUNDA PARTE: BIOGRAFIA Y ANTECEDENTES.

<u>Capítulo V:</u>	Aproximación biográfica	p.	133
Notas al Capítulo V	p.	152	
<u>Capítulo VI:</u>	Antecedentes de Lucrecio, I. Epicuro. El epicureismo y sus relaciones con el mundo ideológico griego	p.	169
Notas al Capítulo VI	p.	188	
<u>Capítulo VII:</u>	Antecedentes de Lucrecio, II. El epicu- reismo romano	p.	204
Notas al Capítulo VII	p.	212	

TERCERA PARTE: POLEMICA RELIGIOSA DE LUCRECIO.

<u>Capítulo VIII:</u>	Lucrecio, epicúreo y poeta de la naturale- za. Principios físicos de su sistema. Con-
-----------------------	--

cepción poética	p. 216
Notas al Capítulo VIII	p. 234
<u>Capítulo IX:</u> Eliminación del temor a los dioses. El mundo científico de Lucrecio. Génesis y desarrollo del universo. Los meteoros. La evolución de la humanidad. El origen de la religión	p. 244
Notas al Capítulo IX	p. 266
<u>Capítulo X:</u> El miedo a la muerte. Teoría de la mortalidad del alma. La simbología de los infiernos	p. 284
Notas al Capítulo X	p. 298
<u>Capítulo XI:</u> Lucrecio y la religión. Los dioses de Lucrecio. La religión y el culto en su sistema. La invocación a Venus y otros mitos en el <u>De Rerum Natura</u>	p. 309
Notas al Capítulo XI	p. 321
<u>Capítulo XII:</u> Actitudes éticas. Principios teóricos y normas prácticas. La disgresión sobre el amor	p. 332
Notas al Capítulo XII	p. 347
 CUARTA PARTE: IMPLICACIONES POLITICAS DE LA POLEMICA RELIGIOSA DE LUCRECIO.	
<u>Capítulo XIII:</u> Implicaciones políticas de la polémica religiosa de Lucrecio. El falso planteamiento del tema de la originalidad lucreciana. Los valores del poema en relación con la lucha político-ideológica de su tiempo.....	p. 355
Notas al Capítulo XIII	p. 379

CONCLUSIONES	p. 392
FUENTES Y BIBLIOGRAFIA	
Fuentes	p. 413
Bibliografia	p. 421
INDICE	p. 447

